ZNAK

MIESIĘCZNIK

LECH NIEMOJEWSKI: ŚWIAT SZTUKI • O. ALBERT KRĄPIEC: RAZ JESZCZE O KINETYCZNYM DOWODZIE ISTNIENIA BOGA • KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK: DIALEKTYCZNE PRAWO RUCHU MATERII • KS. EUGENIUSZ DĄBROWSKI: SPRAWA CAŁUNU TURYŃSKIEGO • O. INNOCENTY BOCHEŃSKI: ABC TOMIZMU

25

KRAKÓW

ROK V • LIPIEC—WRZESIEŃ • 1950

REDAGUJE ZESPÓŁ

Członkowie zespołu: **Gołubiew Antoni — Malewska Hanna — Skwarczyńska Stefania — Stomma Stanisław — Świeżawski Stefan — Turowicz Jerzy — Zawieyski Jerzy.**

ADRES REDAKCJI i ADMINISTRACJI:

Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:

Codziennie od 12—13

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—13**

CENA ZESZYTU 150 ZŁ.

Prenumerata kwartalna (za 3 numery) 420.— zł.

KONTO W PKO NR IV-1171/114

M—1—24585

PAŃSTW. KRAKOWSKIE ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK

MIESIĘCZNIK

ROK V LIPIEC—WRZESIEŃ 1950 NR 4 (25)

LECH NIEMOJEWSKI

ŚWIAT SZTUKI

> „...zawsze mi się zdawało, że zabytek z dawnych czasów więcej jest wart przez moment wzruszeń niż jako dokument..."
>
> Jan Parandowski
> „Godzina Śródziemnomorska"

Zacznijmy od pytania. Jest ono na pozór tylko szkolarskie: Czy dzieło sztuki *żyje*, czy też poprostu *trwa*? Gdy artysta nad nim pracuje, to w czasie tworzenia jest ono jedynie refleksem i wykładnikiem pracy autora. Punkt ciężkości zadania leży w d z i a ł a n i u, a więc momentem głównym byłby stan psychiczny, wartość moralna osobowości artysty, jego stosunek do tematu: szczery lub obłudny. Poprzez powstające dzieło osądzamy człowieka. Ale czym staje się dzieło, gdy artysta odrzuca narzędzia, skończywszy swą pracę? Z łatwością stwierdzimy i udowodnimy, że *to*, co stanowi istotę tego dzieła, jego „duszę", jedynie w pewnym stopniu podtrzymuje związek ze swym twórcą. Natomiast zupełnie zdecydowanie nawiązuje nici łączności z otaczającym je światem, idąc razem z nim na dolę i niedolę. Dzieło sztuki tylko w takich wypadkach uwalnia się od zmiennych kolei życia, jeżeli znalazło się poza nawiasem, zasypane py-

łem Wezuwiusza w Pompei, zatopione w błotach Biskupina, zawarte blokami granitu w grobowcach skalnych Tell Al Amarna...

Ile takich „wycofanych z obiegu" dzieł sztuki czeka na swego odkrywcę? Tego nikt nie wie. Wiemy natomiast, że takie niespodziane odkrycia stawiają nas niejednokrotnie wobec pytania: czy świat poszedł naprzód czy też cofnął się od chwili, gdy te cuda znalazły się poza nawiasem życia? Ile pracy nad sobą trzeba wykonać, aby się wspiąć do ich poziomu? Bywało przecież tak, że budowniczowie wznosili akwedukty, przerzucali mosty, bo tego żądało od nich życie, dzień powszedni. A tymczasem, już bez ich wiedzy, niezależnie od celów, jakie sobie stawiali, w tysiąc lat po zgonie, wizerunki ich dzieł wchodzą na honorowe miejsce podręczników sztuki!

Egipcjanin, który wykonał płaskorzeźbę, przedstawiającą podróż mumii do miasta umarłych na drugim brzegu Nilu, starał się zapewne jedynie o to tylko, żeby wykonać dobrze i czytelnie swoją pracę. Dalekim był od myśli, że stwarza arcydzieło wszystkich czasów.

Bywa, że łańcuch klejnotów sztuki, wyszedłszy z pod tej samej ręki, rozpada się. Poszczególne ogniwa lecą w przestrzeń, rozrzucone siłą talentu, natchnienia i, podobnie odpryskom słońca rozpękniętego przed milionem lat, które zakładały nową rodzinę planet, tworzą nowe światy. Tworzą świat sztuki. Historia, która zrodziła się ze skrzętnie, ale często naiwnie pisanych kronik, ma tutaj niewiele do powiedzenia. W każdym razie nie wszystko. Może conajwyżej porządkować bieg zdarzeń: księgować kolejność wypadków, segregować odkrycia, wzajemnie oddziaływanie poszczególnych szkół artystycznych czy rzemieślniczych... Ale świat sztuki przemyka się historykowi między palcami, jak mgławica w bezkresach kosmosu. Bo rządzą nim prawa, które człowiek raczej odgaduje niż ustanawia. Prawo czasu, kolejność zdarzeń, tak oczywiste napozór w odniesieniu do wszystkiego, co może zanotować historia, pozostaje bezsilne wobec faktów świata sztuki. Gdyż dzieła sztuki, dzieła jakiejkolwiek sztuki, powstają w wyniku pracy człowieka, a nawet poniekąd od pierwszej chwili powstania, od pierwszego szkicu, związują się z twórcą jak najściślej, jak płód zawiązujący się do życia wiąże się z łonem matki. Ale później sprawy biorą inny obrót. Oto jak Minerwa z głowy Jowisza, albo jak kurczę ze skorupki, dzieło wychodzi na świat gotowe do samodzielnego ży-

cia. Nie szuka piersi matczynej. Idzie prosto w świat i raczej na-kształt Feniksa gotowe spalić się własnym płomieniem, żeby w tym płomieniu przerodzić się do nowego życia.

Kto by sądził, że dzieło sztuki musi być zawsze rzecznikiem swego wieku, swego czasu, dokumentem kultury, która je wydała, może popełnić omyłkę w diagnozie. Są bowiem w duszy człowieka wartości tak głębokie, rozległe i nieuchwytne, że przekraczają ramy nie tylko swego czasu, ale nawet ramy wielu stuleci, jeśli przyjmiemy, że ludzkość kroczy naprzód. Wolniej lub prędzej, ale naprzód. Gdy oglądamy dzieła powstałe w średniowieczu, we wczesnej lub zamierzchłej starożytności, a nawet w mgławicy prehistorii, zdarza się nam stanąć wobec tak zdumiewających przebłysków ducha, wobec takiej wielkości, takiej subtelności, a nawet finezji, że my, ludzie XX-go wieku, wydajemy się samym sobie troglodytami.

Bywa że człowiek, stanąwszy oko w oko ze znakomitym dziełem sztuki, spostrzega całą swoją znikomość i pojmuje, że oto stoi przed pełnym tajemnic, zagadkowym obliczem Sfinksa, który trwa poza czasem, jakgdyby o b o k nawarstwionych stuleci.

Moglibyśmy zgodzić się na przyjęcie metafory, że świat sztuki jest Kosmosem. Kosmosem rozłożonym w swej postaci materialnej na powierzchni kuli ziemskiej, zalegającym na licznych kontynentach w najprzeróżniejszych miastach i pieczarach, w niezliczonych zamkach, pałacach, świątyniach lub muzeach, tych przebogatych cmentarzach sztuki. Ale d u c h tego Kosmosu buja w przestworzach jakiegoś bliżej nieokreślonego wymiaru. Bo ten, który znamy i chcielibyśmy zastosować wymiar czasu i przestrzeni, dzięki któremu udaje się nam przeniknąć niejedną tajemnicę wszechświata, okazuje się w tym wypadku niewystarczający. Aby zmierzyć wszechobejmujące *uczucie*, aby je sklasyfikować, musiałby się zjawić nowy Kopernik.

— — — — — — — — — — —

Obraz lub posąg, ustawiony czy zawieszony na ścianie w muzeum, nasuwa myśl, że dzieło z takim pietyzmem przechowywane i szanowane przedstawia sobą wartość całkowicie zmunifikowanego wysiłku intelektualnego jego twórcy, jakąś wartość już stałą, niezmienną, całkowicie rozpoznaną i zakwalifikowaną. Pomijam tutaj dzieła, które z tych czy innych przyczyn uległy zmianom, bo rzecz prosta, że owe zmiany materialne mogły po-

ciągnąć za sobą zmiany duchowe. Ale nawet jeśli jakieś dzieło na przestrzeni lat i stuleci żadnej zmianie nie uległo, to jednak, czytając opinie kreślone o nim w różnych epokach, dowiadujemy się, że każdy wiek inaczej je oceniał, co innego w nim dostrzegał, innych uczuć wobec niego doznawał, co innego mu zawdzięczał.

A przecież ono pozostało niezmienione, wciąż takie samo. Mogło być tak, że współcześni także inaczej je oceniali, że przypisywali mu inne wartości niż te, jakie artysta zamierzał w nim wyrazić, a to dlatego, że dzięki bliżej nieokreślonym drogom natchnienia przenosiło się ono duchem w inny wiek. Nie jest to rzadkie zjawisko, wskutek którego dzieło sztuki jawi się jako anachronizm lub pierwszy wzlot ku przyszłości.

Wiemy, że zdarzają się takie wypadki, kiedy człowiek sam dla siebie okazuje się zagadką. A w takim razie czy i dzieło jego ręki, emanowane z jego duszy, nie może dla niego samego okazać się też zagadką? Miną stulecia, a nawet tysiąclecia, przyjdą nowe pokolenia ludzkości, nowe cywilizacje i dostrzegą jasno to, co pozostało tajemnicą dla samego twórcy dzieła.

U genezy naprawdę wielkich rzeczy jest Duch. Ducha nie zmierzymy czasem. Pytam: w jakim stopniu Kochanowski należy do XVI-go wieku? W jakim Dante do XIII-go? Czy Leonardo jest przestarzały? Kiedy przestaniemy słuchać Beethovena?

Musiałbym być jasnowidzem, aby odpowiedzieć na takie pytanie. Natomiast łatwiej byłoby odpowiedzieć na pytanie inaczej sformułowane: Kiedy z a c z ą ć słuchać Beethovena? Kogo przed nim usłyszeć? Kiedy i w jakiej kolejności oglądać te, a nie inne dzieła sztuki? Jaka nić wiąże niektóre arcydzieła między sobą?

Zauważmy, że szlaki rozwoju duchowego ludzkości nie idą po tej samej ścieżce z jej postępem, dajmy na to, technicznym. Albo naukowym. Zarówno postęp techniki, jak i nauki, idzie poza człowiekiem, chociaż poprzez człowieka. Nawarstwia się w bibliotekach lub wytkniętych szlakach komunikacyjnych.

Wszak z tak wąsko ujętego poglądu na świat wynikałoby pewne zautomatyzowanie postępu ludzkości, należałoby wnioskować, że wczoraj było, ogólnie biorąc, gorzej, a jutro będzie lepiej.

Herbert Spencer, wybitny filozof, ale z zawodu inżynier kolejowy, rozciągał takie poglądy nawet na sprawy etyczne. Na tego rodzaju konstrukcji myślowej Wells zbudował swój zarys „Hi-

storii Świata". W takim świecie człowiek pierwotny powinien być zwierzęciem dzikim i dopiero w miarę upływu czasu przekształcać się w coś podobnego do dzisiejszego cywilizowanego człowieka. Droga człowieka w historii Wellsa była dość długa, ale zato prosta: od paleolitycznego barbarzyńcy, który wiódł życie dzikiej bestii — przez okrutnych Azteków, składających ofiary z ludzi i wyrywających serce z piersi żywej jeszcze ofierze — aż do dzisiejszego dżentelmena, zupełnie tak, jakby Wagner czy Goethe nie poprzedzali Himmlera.

Rzeczywistość przeczy takim uproszczonym poglądom, z których wynikałoby, że paleolityczny barbarzyńca był zły i krwiożerczy, że prowadził życie dzikiej bestii. Ale czemu przypisać, że ten człowiek-bestia zamiast pozostawić po sobie zmiażdżone czaszki pomordowanych wrogów, potrzaskane ich kości oraz inne ślady swego zbójeckiego życia, jakich tak wiele przekazały nam Assyria i Babilon, malował na ścianach i sklepieniach jaskiń, które zamieszkiwał, — mam tutaj na myśli groty Hiszpanii i Francji (Altamira, Lascaux) — wizerunki zwierząt, o których pisze wicedyrektor paryskiego Musée de l'homme A. Leroi Gourgon: „Pierwsze wrażenie, jakie odnosi wchodzący do groty Lascaux, to wrażenie majestatu sanktuarium, a więc analogiczne do tego, którego doznaje się w malowanej grocie bazyliki... Niech nas nie łudzi realizm tych malowideł; mamy do czynienia ze sztuką bardzo dojrzałą...."

Tutaj wartoby sięgnąć do książki Chestertona „The Everlasting Man", będącej repliką na wellsowską „Historię Świata", którą cytuje Majchrowski w artykule p. t.: „Chesteron o dziejach człowieka": „...nie wiadomo, dlaczego człowiek jaskiniowy miał być bardziej zwierzęcy niż zwierzęta — nie wiadomo, i niema na to żadnych dowodów. W grocie nie znaleziono ani pałki, ani szkieletów 'pomordowanych żon. — Znaleziono natomiast malowidła wykonane nietylko przez człowieka, ale wykonane przez artystę. Niema wątpliwości, że artysta ten obserwował zwierzęta więcej niż z zainteresowoniem, obserwował je z przyjemnością".

Grota Lascaux wydaje się świątynią; ktoś ją nazwał nawet „Sykstyną prehistorii" (la Chapelle Sixtine de la préhistoire). Ksiądz Breuil wyraża się bardziej powściągliwie. Mówi, że Lascaux jest „Wersalem", wspaniałą wystawą malarstwa ściennego. Malowidła nie są wykonane bezpośrednio na ścianie, lecz na specjalnym białym podkładzie, dzięki czemu dzikie konie, jele-

nie i bizony błyszczą „świeżością" pysznej ochry i czerni. Lascaux w krótkim czasie stało się słynne na całym świecie...

A teraz obróćmy kilkakrotnie koło historii. I zatrzymajmy się w czasach niepomiernie bliższych. Posłuchajmy, co mówi o swych czynach jeden z królów asyryjskich Asurnarzipal (885—860), poprzedzany w dziejach ludzkości przez Mojżesza, być może Homera, Dawida i Salomona. Szczyci się on zgnieceniem rewolty: „Kazałem wymordować buntowników jednego na dwóch, przywódców obedrzeć ze skóry, a skóry ich rozpiąłem na ścianie. Niektórych zamurowałem żywcem, innych ukrzyżowałem lub wbiłem na pal. Głowy ich rozłożyłem wieńcem, a ciała rozwiesiłem girlandami. Twarz moją rozjaśnił widok ruin; wreszcie nasyciwszy mój gniew, znalazłem pełne zadowolenie". Sceny te stanowią przedmiot sztuki: zranione lwice, lwy dogorywające lub rozszarpujące swe ofiary, przedstawiono na murach Niniwy z wielkim talentem i straszliwie zimnym okrucieństwem. Stał już wtedy odwieczny Sfinks i piramidy w Gizeh, klęczał słynny Skryba (dzisiaj w Luwrze), śmigał w niebo obelisk z Heliopolis, stała „lwia brama" w Mycenach, zabierano się do lepienia słynnych terrakot w Tanagrze...

Czyż tak sobie przedstawia Wells drogi, którymi troglodyta zmierza poprzez wieki do londyńskiego krawca na Old Bond Street? Według prosto wytkniętej marszruty? Historyk, który by umiał przedstawić należycie ów przeplot okropności ze wspaniałością, musiałby mieć talent i wizje Szekspira, u którego splata się dramat z groteską w sposób prosty i zdumiewająco piękny. Tak napisana historia sztuki stałaby się godną Szekspira, bo sama okazałaby się dziełem sztuki: dramatem.

Lecz my tak wysoko nie mierzymy. Kontrasty zdążające sinusoidą dziejów ludzkości przerastają nas. Natomiast przywracają nam wiarę w człowieka, budzą zachwyt te właśnie momenty, które nam ukazują ducha wznoszącego się ponad miarę swego wieku.

Przyrównajmy między sobą niektóre dzieła różnych czasów a przekonamy się, że przypięta data nie powie nam nic, a w każdym razie niewiele.

Możemy oglądać w muzeum turyńskim wizerunek, przedstawiający egipskie wyobrażenie świata: Bóg Ziemi Keb i bogini Niebios Nut, pogrążeni w oceanie Bytu, stanowią jedno małżeństwo twórcze, płodne, błogosławione. A Szu, bóg świętego powietrza, unosi na rękach usiane gwiazdami, prześliczne ciało

bogini Nut, która, dotykając rękami i stopami krańców Ziemi tworzy widnokrąg. A Boże Oko czuwa nad wszystkim, skrzydlate, spojrzeniami wszędy ulatujące.

Patrzącemu na tę wzruszającą, przepiękną i znakomitą kompozycje przychodzą bezwiednie na myśl wzniosłe słowa „Pochwały Stworzenia", którą wyśpiewał św. Franciszek, złożony chorobą u św. Damiana.

Zestawiając egipski obraz świata, pochodzący conajmniej z trzynastego wieku przed naszą erą, z hymnem franciszkańskim, napisanym w trzynastym wieku naszej ery, doznajemy uczucia, jakby czas uległ zatrzymaniu, albo jakby wogóle nie istniał. Przestrzeń dwudziestu pięciu wieków, rozdzielająca te dwa natchnione dzieła, wypełniona ogromem zbrodni, ale i czynów znakomitych, kurczy się, dając potwierdzenie słowom Maritain'a: „...Nie należy uważać Natchnienia wyłącznie za jakiś rekwizyt mitologii. Jest jeszcze natchnienie istotne. Nie spływa ono na człowieka za pośrednictwem Muz, lecz idzie wprost od Boga Żywego, jako wytrącenie z naturalnego biegu rzeczy, z pomocą czego Wszechrozum, skoro tego zapragnie, obdarza artystę siłami twórczymi, wyższymi ponad przeciętną miarę rozsądku. Siły te poruszają i dźwigają ku górze moce rozumu, zaklinane w dziele sztuki. Zresztą nie pozbawia się przytem artysty wolności, lecz pozostawia się mu swobodę pójścia lub nie po tej drodze" (J. Maritain: „L'art et la scholastique").

I tu stajemy wobec niewymierności czynnika czasu w zagadnieniach sztuki. Oto podane tutaj przykłady mówią o tej samej dojrzałości dzieła, zarówno moralnej jak i artystycznej. Są równie subtelne, równie głębokie, w równym stopniu artystycznie dojrzałe.

Możnaby sądzić, że są to przykłady wybrane ze szczególniejszą intencją, że nie posiadają zaplecza... Ale właśnie rzecz przedstawia się inaczej. Trudność nie polega na znalezieniu zaplecza. Chodzi o klucz do sezamu sztuki.

Wiemy zatem, że dwa dzieła oddalone od siebie 25-a stuleciami mogą być nie tylko sobie bliskie, ale nadto współczesne duchem wiekowi dwudziestemu, młodszemu od starszego historycznie o trzydzieści siedem wieków, (a może nawet o tych czterdzieści, o których mówił do swych żołnierzy Napoleon). Co więcej, ów dystans będzie się powiększał jedynie chronologicznie, ale duchowo nastąpi jeszcze większe zbliżenie. Niepodobna oprzeć się wrażeniu , że ludzkość nowożytna musiała dojrzewać

stopniowo do starożytności. Nietylko Ludzkość jako całość. To samo dotyczy jednostki. Trudno żądać od ucznia w szkole, żeby rozumiał Grecję lub Egipt. Grecja antyczna w oczach człowieka XV-go czy XVI-go wieku miała inne oblicze, niż ma je dzisiaj w stuleciu XX-tym, lub miała w XVIII-tym wieku. Kto i kiedy pozna ją właściwie? A jak dalece się ona odmieni w zestawieniu z tym jej obrazem, który ona sama widziała w zwierciadle swej duszy? I czy to zwierciadło niczego jej nie zataiło?

Jeżeli wiekowe wina, jeżeli stare miody nabierają przedziwnego smaku, jeżeli ten smak tak szlachetny i rzeczywisty, bynajmniej nie złudny, wydobywa wartości, które tkwiły od pierwszej chwili w złocistych plastrach i ognistych gronach i jedynie czarodziejska magia czasu wypracowała ich doskonałość, to czyż nie jest do pomyślenia i równie cudowna metamorfoza w świecie sztuki? Jak rozległy jest zasięg stuleci? Jakie czary leżą w mocy patyny?

I nie tylko to. Nasuwa się także pytanie: Czy egipski „obraz Świata" wzrusza nas pięknem treści, czy pięknem formy? Czy można ustalić warunki dla piękna treści lub warunki dla piękna formy? Im głębiej będziemy wnikać w te zagadnienia, nawałnica pytań będzie rosła. Nim zdołamy odpowiedzieć na jedne, napłyną drugie. Przypuśćmy, że chcąc uniknąć natłoku spraw postanowimy sobie zacieśnić granice naszych zainteresowań, że pójdziemy śladem kolekcjonerów, że zajmiemy się wyłącznie malarstwem lub rzeźbą, albo sprzętarstwm, albo architekturą czy bronzami...

Czy zdołamy uciec przed inwazją? Wręcz przeciwnie, tajemniczość sztuki przytłoczy nas ostatecznie.

Ci, którzy próbują zajmować się tylko plastyką, dostrzegają dziwne zjawisko w historii malarstwa włoskiego. Oto dostrzegają na przestrzeni XVII-go stulecia, coś, jakby zmierzch tej gałęzi sztuki. Minęły czasy „Olbrzymów" Złotego Wieku. Miejsca ich zajęli „manierzyści", „tenebrosi"... Oczy historyka kierują się na północ, ku Holendrom, Francuzom, Anglikom... A przecież ci Holendrzy i Francuzi pielgrzymują wytrwale do Włoch i tam we Włoszech odkrywają tajemnicę piękna krajobrazu. Cóż wtedy czynią Włosi? Czyż zapał ich dla sztuki przygasa? Nie. Włosi odkrywają piękno muzyki. Teatr, śpiew, podnoszą na nieznane dotychczas szczyty. Włoska szkoła śpiewu jest do dziś dnia nieprześcigniona. Włosi uczą Europę śpiewu, uczą ją teatru, tak, jak niegdyś uczyli malarstwa i architektury.

Pomyślmy chwilę: u schyłku XVI-go wieku Szekspir tworzy teatr angielski w oparciu o włoskie natchnienia. W XVII-ym Poussin i Lorrain tworzą w Rzymie krajobraz francuski. W XVIII-ym poznajemy zacisze domowe starożytnej Pompei, bo pani Pompadour chciała się zabawić w archeologa. Napoleon mordując Mameluków w Egipcie, z równą troskliwością pamiętał o osłach niosących wodę i uczonych szukających „wody żywej" mądrości. Dzięki niemu Champolion odczytał hieroglify, które zdradziły nam, że pewna tajemnicza piękność nazywa się Bint-Anta, — że była córką faraona Ramzesa II, zwanego „Wielkim", a jak głosi legenda także córką bogini Anat i że to ona właśnie znalazła w sitowiu nad brzegiem Nilu maleńkiego Mojżesza, podrzuconego w koszyczku. Ale może bardziej niż uratowanie Mojżesza, który przyniósł później ludowi izraelskiemu tablice Dekalogu z góry Synai, zdumiewa widza piękno księżniczki Bint-Anta, bo jej piękno stawia nas wobec wielkiej i niezgłębionej tajemnicy sztuki. Twarz księżniczki i jej postać nie są wykonane zgodnie z prawidłami anatomii, lecz według reguł przyjętych w Egipcie. Umyślnie pomijam słowo „sztuka", gdyż nie mam pewności, czy to, co my rozumiemy pod tym słowem, miało jakiekolwiek znaczenie w Egipcie, tym kraju przedziwnym, gdzie nie istnieje granica pomiędzy rysunkiem i pismem. Gdzie pismo p o k a z u j e, a rysunek o p i s u j e.

Rysunek egipski będąc pełnym zaprzeczeniem anatomii i perspektywy, której odkryciem tak się szczycił i bawił Paolo Ucello, równocześnie działa na widza tak sugestywnie, że niepodobna sobie wyobrazić, iżby Egipt starożytny miał wyglądać tak, jak oglądamy go dzisiaj na fotografiach wyprztykiwanych przez kodaki wszędobylskich turystów.

Księżniczka Bint-Anta jest zjawiskiem najwyższej piękności, o spojrzeniu pełnym zagadkowej ironii i finezji, o postaci tak wytwornej, że cały komfort i przepych techniczny naszego plutokratycznego stulecia staje się małym i śmiesznym i to nie tylko wobec niej, ale i wobec ręki bezimiennego artysty, która rzeźbiła i wobec oczu, które dostrzegły, oceniły i uwieczniły jej piękno. Wszystko, co wiemy o anatomii i zasadach perspektywy, staje dęba wobec tego arcydzieła, które pokazuje nam oblicze księżniczki z lewego profilu, a jej oko z przodu, podobnie jak ramiona. Ucho, niewiadomo dlaczego, śmignęło w górę, a fryzurę przepleciono jak dywanik. Cały zdrowy rozsądek buntuje się po gruntownej analizie tego dzieła, ale równocześnie oko nasze

buntuje się przeciw rozsądkowi. Nie chcemy słuchać zrzędzenia pedantów, natomiast chcemy patrzeć i chcemy podziwiać księżniczkę Bint-Anta taką, jaką jest.

Właśnie taka, jaka jest, uczy nas, co znaczy określenie: „prawda artystyczna". Bo tutaj mamy przed sobą wspaniały przykład, prawdy artystycznej", która tworzy własne i bezsporne, a co więcej, natychmiast zrozumiałe i godne podziwu prawidła.

Dzieło sztuki zaś może być dziełem swego wieku, swego szczeuczucia, nazywamy dziełem sztuki. Może to być obraz, rzeźba, gmach, pieśń lub sonet, może to być opowieść, wszystko jedno, będzie dziełem sztuki.

Dzieło sztuki zaś może być dziełem swego wieku, swego szczepu, swojej cywilizacji, ale może być dziełem wszystkich czasów, wszystkich szczepów, może być dziełem człowieka, który wzniósł się ponad wiek, ponad szczep. Widzieliśmy, że są takie dzieła, że są nam tak bliskie, jakby wykonano je wczoraj, jakby obiecano zrobić je dopiero jutro, bo uczą nas, bo obiecują nam, że jutro będą nam mówiły więcej, że jutro zrozumiemy i odczujemy z nich więcej.

Pracując nad sztuką systematycznie sięgamy po schemat historyczny, geograficzny, społeczny i t. d. Lecz wtedy sztukę traktujemy naukowo. Zdobywamy wiedzę o sztuce. Wytwarzamy sobie naukowy pogląd na sztukę. Zgłębiając sztukę z naukowego punktu widzenia przekonujemy się, że badania nad sztuką prowadzą nas do najróżniejszych wniosków i że te wnioski są niejednokrotnie między sobą sprzeczne. Dlaczego? Dlatego, że nauka w zasadzie dąży do prawdy, zaś celem sztuki mniej lub więcej jawnym. jest piękno. Mówię mniej więcej, gdyż piękno tylko w niektórych wypadkach jest celem artysty. Częstokroć stwarza się dzieło dla innych celów, np. dla kultów religijnych, a wtedy zależnie od tematu, który wypada przedstawić, np. przerazić grzesznika widokiem grożącego mu potępienia, lub przedstawić męki zadawane przez oprawców świętym męczennikom, artysta stara się namalować rzecz wstrząsającą. Znajdujemy liczne przykłady zadania, stawianego w ten sposób bądź w średniowieczu, bądź też w sztukach ludów azjatyckich i innych.

W obydwu wypadkach, zarówno gdy stajemy wobec dążenia do piękna, czy też do szpetoty, powinien uczony wskazać prawdziwe piękno lub prawdziwą szpetotę, dać definicję tych pojęć.

Czy danie takiej definicji jest możliwe? Przypuszczalnie tak. Czyniono w tym kierunku różne próby od czasów starożytnych poprzez średniowiecze, aż do dzisiaj, lecz ostatniego słowa nie wypowiedział nikt, chociaż zbiór takich odpowiedzi przedstawia się bardzo pokaźnie i tworzy dzisiaj samodzielną gałąź nauki, zwaną estetyką. Skąd się biorą te trudności? Przecież według wszelkiego prawdopodobieństwa każdy człowiek powinien móc wskazać, dlaczego coś mu się podoba, a co innego nie. Ale wiemy, że osądy te bywają mylne, zależnie od okoliczności i warunków. Raz nam się coś podoba, drugi raz nie i nie umiemy powiedzieć dlaczego. Nie martwimy się tym zbytnio, bo próby określenia piękna podejmował już Platon w dialogu „Hippiasz większy", stawiając kolejno szereg pytań, ale nie znalazł odpowiedzi zadowalającej nawet jego samego. Aby zrozumieć piętrzące się trudności, z którymi Platon się borykał (a które później scholastycy usiłowali przeciąć powszechnie znanym aforyzmem: „De gustibus et coloribus non disputandum") Platon stawia i próbuje bronić kolejno hipotezy: Pierwsza — *Piękno to co stosowne*. Druga: *Piękno to doczesny ideał życiowy*. Trzecia: *Piękne to, co przydatne*. Tutaj warto nadmienić, że o ile pierwsze dwie tezy padły po krótkiej dyskusji dialogu, o tyle trzecia nawet i dzisiaj, a zwłaszcza w okresie międzywojennym, budziła liczne dyskusje i powodowała wiele zamętu. Racjonalne piękno linij budowlanych i konstrukcyjnych uzasadnianych laboratoryjnie, a kokietujących modnymi hasłami „nowoczesności", nie było pozbawione przemijającego uroku. Przemijającego dlatego, że każdy nowy pomysł czynił śmiesznym pomysły przebrzmiałe. Wypierał je tak, jak moda dzisiejsza wyrzuca poza nawias modę wczorajszą. Zarówno Platon jak i każdy z nas może twierdzić, że zadaniem każdej p i ę k n e j rzeczy jest nietylko jej *przydatność*, ale i uciecha dla oka. Tak pojęte *piękno*, domagające się zarówno użyteczności rzeczy, jak i tego, żeby była przyjemna dla oka, obala właściwie definicję platońską i nawet wprowadzenie pewnej poprawki, jaką jest czwarta definicja: *Piękne to co pożyteczne*, wprowadza tylko poprawkę werbalną, lecz do pojęcia piękna nie wnosi nic nowego. Jedyna zmiana polega na skierowaniu dyskusji w kierunku moralnym, co zwężałoby pojęcie piękna i pozbawiałoby definicję jej ogólnego charakteru. Tym samym czyni ją samą *nieużyteczną*. Wreszcie Platon przez usta Sokratesa czyni piątą i ostatnią próbę i powiada tak: *Piękno to przyjemność oka i ucha*. Jednak określenie piękna

jako wszystkiego, co wywołuje przyjemność wzrokową lub słuchową, okazuje się niedostateczne. Brak tutaj ciągle czegoś wspólnego między tymi dwoma rodzajami przedmiotów, z których jedne wywołują przyjemność wzrokową, drugie zaś — słuchową. Dialog wpędza dyskusję w ślepą uliczkę, z której napozór niema wyjścia. Sokrates więc kończy spór krótko, mówiąc: *Piękno jest rzeczą trudną.*

Na marginesie poszukiwań definicji *piękna,* byłoby ciekawe zauważyć, że starożytni przeprowadzając klasyfikację pojęć, nie pozostawili odrębnego miejsca dla tego, co my dzisiaj nazywamy *sztukami pięknymi* *). Dzielili oni sztuki na pomocnicze (służebne), i wyzwolone, zależnie od tego, czy wymagały pracy fizycznej czy też nie **); taki podział, który idzie dalej, niż to się może wydawać, został wzięty z koncepcji samej sztuki, r e c t a r a t i o f a c t i b i l i u m, podług tego, że *l'oeuvre a faire* urzeczywistnione (wykonane) w materiale (factibile — mówiąc ściśle) bywało w jednym wypadku dziełem, w innym zaś czystą konstrukcją duchową, pozostającą w duszy ***). Z tego tytułu zarówno rzeźba, jak i malarstwo należały do sztuk służebnych ****), a zaś muzyka do sztuk wyzwolonych, gdzie sąsiadowała z arytmetyką i logiką: gdyż muzyk rozporządza intelektualnie dźwiękami, podobnie jak matematyk — liczbami, a logik koncepcjami.

---

*) Prawdę mówiąc, podział sztuk na sztuki piękne i sztuki użytkowe (stosowane), mający skąd inąd doniosłe znaczenie, nie jest wszakże tym, co logicy nazywają podziałem **zasadniczym;** stosuje się go raczej z konieczności i bywa tak, że jedna i ta sama sztuka służy równie dobrze użyteczności i pięknu. Tak się rzecz ma w przypadku architektury.

**) Okoliczność ta wyznacza granicę pomiędzy artystą średniowiecznym a całkowicie niezależnym w swym działaniu, twórcą epoki nowożytnej.

***) Jan od św. Tomasza, Kurs teolog., t. VI q 62. disp. 16, a 4.

****) Przeciw temu gorąco protestował Leonardo da Vinci: „Ze słusznym żalem uskarża się malarstwo, że wygnano je z liczby sztuk wyzwolonych, gdyż jest ono prawdziwą córką natury i dziełem najgodniejszego ze zmysłów.

Przeto niesłusznie, o pisarze, wykluczyliście je z liczby wspomnianych sztuk wyzwolonych, gdyż obejmuje ono nie tylko dzieła natury, lecz nieskończenie wiele takich, których natura nigdy nie stworzyła (L. V. 27)".

„Ponieważ pisarze nie posiadali znajomości wiedzy malarskiej, nie mogli opisać jej stopni i części, ponieważ zaś ona sama nie wydaje owoców swych w słowach, więc pozostała, dzięki nieświadomości, poza wspomnianymi naukami, nie tracąc przez to swej boskości (L. V. 35)".
Leonardo wraca do tej sprawy wielokrotnie.

W przemożnie socjalnej strukturze średniowiecznej, idącej w tym zakresie śladem Arystotelesa, artysta był zaliczany całkowicie w poczet rzemieślników i wszelka próba samodzielnego (anarchicznego) rozwoju była mu wzbroniona, gdyż całkowicie zrozumiała dyscyplina socjalna narzucała mu z zewnątrz pewne warunki, ograniczające swobodę. Nie pracował on dla możnych tego świata lub dla kupców, lecz dla ludu pełnego wiary i ufności, a misja jego polegała na daniu ochrony kształceniu umysłów, modlitwie, na rozweselaniu dusz i oczu. Były to czasy nieporównane, kiedy to lud naiwny i szczery kształcił się w poczuciu piękna, nie dostrzegając nawet, kiedy i jak. Wykonywano dzieła godne zachwytu, a za to sobą samym zachwycano się znacznie mniej. Żyło się w pełni pokory ducha, stanowiącej dla artysty kąpiel ożywczą, krzepiącą jego siły i jego wolność istotną. Gdy przyszedł później renesans, wzbudził w artyście szaleństwo i burzę namiętności, czyniąc go najnieszczęśliwszym z ludzi.

Filozofia średniowieczna próbowała postąpić krok dalej niż zdołał to uczynić Platon i jego następcy: Tomasz z Akwinu, filozof równie pełen prostoty, co i mądrości, dał taką definicję piękna: *„id quod visum placet“* (Sum, Theol. Iq. 5, a. 4, ad 1.) „to, co się podobą patrzącemu“. Cztery te słowa ujmują istotę rzeczy: wizja, to znaczy wiedza intuicyjna i przyjemność. Piękno jest tym, co daje przyjemność, nie wszelką przyjemność, lecz taką, która daje radość poznania; nie radość czystą aktu poznania, lecz radość taką, która przepełnia i wypływa z tego aktu, za przyczyną poznanego przedmiotu. Jeżeli jakaś rzecz egzaltuje i rozkoszuje duszę, już przez to samo, że została przedstawiona jej intuicji w sposób odpowiedni dla uczucia, jest piękna...

Jeżeli piękno zachwyca umysł, to dlatego, że jest ono esencjonalnie pewną świetnością, czy doskonałością *proporcji między rzeczą a umysłem* *). Stąd wypływają trzy warunki piękna, wysuwane przez Tomasza: całość, bo umysł pragnie ogarniać całość rzeczy, proporcja, bowiem umysł lubi porządek i jedność, wreszcie i nade wszystko jasność (blask, świetność), gdyż umysł lubi światło i zrozumiałość. Istotnie, wedle wszystkich autorów starożytnych, pewna doza świetności (walor uświetniający) stanowi podstawowy warunek piękna. Ale uświetnienie to następuje dzięki zrozumiałości: *Splendor veri*, mawiali platończycy. *Splendor ordinis*, mówił Augustyn, dodając: „jedność to forma najwyższej piękności“. *Splendor formae,*

*) Tutaj leży istota pracy przygotowawczej do obcowania ze sztuką.

mówił Tomasz, w swym precyzyjnym ujęciu metafizyka: gdyż „forma“ stanowi źródło, z którego wypływa doskonałość, właściwa wszystkiemu co jest, która zapoczątkowuje i wykończa rzeczy w ich istocie, oraz ich właściwościach i która nakoniec, jeżeli można się tak wyrazić, stanowi tajemnicę ontologiczną, a więc taką, którą noszą one same w sobie, ich byt duchowy, ich tajemnicę czynną, a przed innymi pryncypium zrozumiałości, jasność, właściwą wszelkiej rzeczy. Równie dobrze wszelka forma niesie w sobie ślad lub promień myśli twórczej, wyciśniętej w sercu istoty myślącej i czującej. Wszelki porządek i wszelka proporcja są skąd inąd dziełem umysłu. Tak więc, jak powiadają scholastycy, *„Piękno jest uświetnieniem formy uproporcjonowanych między sobą części materii“*. Nie odrzucili oni więc, ale pogłębili i posunęli naprzód słowa Sokratesa, że „piękno jest rzeczą trudną“.

Stworzyć rzecz piękną jest trudno.
Dostrzec piękno rzeczy jest trudno.

W obydwóch wypadkach trzeba dążyć do piękna poprzez najrozliczniejsze trudności. Jedną z tych trudności będzie ta okoliczność, że piękno można odczuwać ale również i rozumieć. Zależnie od tego, jak dalece się je rozumie, można je rozmaicie odczuwać. Dotyczy to sztuki wogóle, gdyż jej powstawanie, a więc tworzenie dzieł sztuki jest powodowane różnorodnymi przyczynami. Scholastycy np. rozgraniczali zagadnienie duchowe, związane z tworzeniem dzieła sztuki, od oddziaływania duchowego dzieła sztuki już wykonanego. Według nich, sztuka nie jest człowiecza w swym skończeniu, natomiast jest ludzka w swym powstawaniu. Dzieło sztuki powstaje jako owoc trudu człowieka, który pracował nad nim (działał) aby je stworzyć (zrobić). Dzieło sztuki musiało być pomyślane i przemyślane przed zrobieniem, musiało przejść szereg faz duchowych zanim urzeczywistniło się w materii. I w niej zaklina swoją formę, smak ducha, wyrażone przez kształt.

Znajdujemy więc w dziele sztuki dwa elementy, *działanie*, czynność oceniana w oparciu o artystę i *przedmiot* wykonany (zrobiony), oceniany inną miarą. Zwróciła na to uwagę filozofia scholastyczna. Według niej postępowanie artysty podlega dwum ocenom, i to moralnym, jakby dwum moralnościom: człowieka i artysty. Nie pozostaje to bez wpływu na jego dzieło. Weźmy przykład: jako człowiek nie grzeszy, jeśli nie jest świa-

dom grzechu. Jako artysta grzeszy właśnie wtedy, jeśli nie wie tego, co powinien wiedzieć w zakresie swego rzemiosła. „Artysta — mówi Maritain — jeśli chce, może nie użyć, lub źle użyć swojej sztuki, podobnie jak stylista, który jeśli *chce* może popełnić barbaryzm. Cnota artyzmu, która jest w nim, nie jest mimo to mniej doskonała, wedle słynnego powiedzenia Arystotelesa: artysta, który grzeszy przeciw swojej sztuce, nie ośmiesza się, jeśli grzeszy ze świadomej woli, jak grzeszyłby czyniąc to nieświadomie, w przeciwieństwie do człowieka grzeszącego przeciw rozsądkowi lub uczciwości z całą świadomością. Starożytni zaznaczali przy tym, że sztuka i roztropność *osądzają* najpierw, a dopiero następnie *zalecają*, ale aktem podstawowym sztuki jest jedynie osądzać, podczas gdy aktem podstawowym roztropności jest zalecać. *Perfectio artis consistit in judicando*.

Z powyższego łatwo wnioskujemy, że zarówno według filozofii starożytnych jak i średniowiecznych, świat sztuki (piękno) sąsiaduje z problematem dobra (z etyką), z wartościami moralnymi. Zagłębiając się w te sprawy moglibyśmy pójść za daleko i odbiec od naszego głównego przedmiotu. Powróćmy tedy do sprawy głównej, ujętej w tych dwu postulatach:

1-o, że piękno jest trudne i że dostrzeganie piękna nie jest łatwe, oraz,

2-o, że warunkiem piękna jest utrzymanie proporcji między rzeczą (dziełem sztuki) i umysłem (twórcy a także kontemplatora).

Z powyższego wnioskujemy, że wartość dzieła sztuki warunkuje stopień przygotowania duchowego artysty, natomiast ocenę tych proporcji, już zrealizowanych w dziele sztuki, przez czynnik zewnętrzny, współczesny lub inny, warunkuje stopień przygotowania duchowego kontemplatorów. Zdolność oceny wartości i stopnia piękna, zawartego w dziele sztuki, osiągamy drogą ćwiczenia. Pamiętać przy tym trzeba, że w różnych czasach, zależnie od stanu kulturalnego poszczególnych epok, istniały różne wymagania, które stawiano artystom. Epoki te mogły stać wyżej lub niżej od naszej. Aby je zrozumieć lub ocenić, musimy naprzemian zniżać się lub podnosić. Mamy dwie drogi do wyboru: albo chronologiczną, która nas zmusza do kolejnych wspinań i zniżań w myśl słów Macfalla: „Ażeby przejść z jednego szczytu na drugi musimy schodzić w doliny", albo ekonomizując nasze siły duchowe możemy przyjąć zasadę ciągłej wspinaczki. Obie metody mają swoje zalety i mają swoje cele. Cel

przyświecający pierwszej, jest ściśle naukowy. Cel drugiej, wprowadza nas w świat wzruszeń, rozszerza nasz horyzont artystyczny. Uczy nas rozumieć i odczuwać piękno.

Świat sztuki odsłania prawdziwe oblicze człowieka, ujawnia głębie jego duszy i sprawia, że zetknąwszy się z nim bliżej, poczynamy rozumieć i już mniej się dziwimy tym filozofom, którzy zestawiali piękno z dobrem. Bo chyba można uznać za słuszne te słowa, że piękno nakłania człowieka ku dobremu i że z kolei w dobrem należy szukać pierwiastków nieśmiertelnego piękna.

Lech Niemojewski

O. ALBERT KRĄPIEC

RAZ JESZCZE O KINETYCZNYM DOWODZIE ISTNIENIA BOGA

W 19 numerze „Znaku" ukazał się artykuł Ks. Kłósaka o kinetycznym dowodzie istnienia Boga. Autor dochodzi (między innymi) do wniosku, że w świetle danych współczesnej fizyki, tradycyjny (Tomaszowy) dowód kinetyczny jest właściwie bezprzedmiotowy. Takie stanowisko wydaje mi się w tym zagadnieniu dosyć dowolne, dlatego też zamiast wchodzić w szczegółową dyskusję, będę się starał podać ten dowód w analizie krytyczno-filozoficznej i w ten sposób wykazać jego słuszność oraz moc przekonywającą.

I. Co rozumiemy przez k i n e t y c z n y dowód?

Częstokroć powodem nieporozumień jest niesprecyzowanie pojęć, które podkładamy pod utarte terminy. Aby na tym miejscu uniknąć dwuznaczności, trzeba sobie uświadomić, co oznacza termin KINESIS, który scholastyczni tłumacze oddali w łacińskim MOTUS, co znaczy ruch, poruszanie.

O jakim ruchu jest tu mowa? Odpowiedzi na to pytanie udzieli nam Arystoteles i św. Tomasz[1]). Pierwszy z nich zagadnieniem ruchu zajmował się w księgach Fizyk. Analizuje

---

[1]) Mowa jest tylko o Arystotelesie i św. Tomaszu, gdyż oni głównie są konstruktorami omawianego dowodu. Stąd ich nauka w tej materii jest zasadnicza.

tam ruch fizyczny i przy jego pomocy dochodzi do stwierdzenia PROTOS KINUN — pierwszego motoru ruchu [2]).

Nie zacieśnia się jednak Stagiryta do przyjmowania wyłącznie ruchu fizycznego, lecz uznaje również inne rodzaje ruchu, w swoim zakresie prawie tak szerokie jak byt, które posiadają tę samą definicję, co ruch fizyczny: HE TU DYNAMEI ANTOS ENTELECHEIA [3]), co znaczy ziszczanie się jakiejś możności.

Bezstronne przeglądnięcie tekstów Doktora Anielskiego ukazuje, że on od początku tj. od Komentarza do Sentencji, który się ukazał około 1254 roku, aż do końca swego naukowego życia pojęcie ruchu opiera na potencjonalności bytu [4]).

Zatem, ani Arystoteles oni św. Tomasz, główni konstruktorzy kinetycznego dowodu, nie zacieśniają pojęcia ruchu do zjawisk czysto fizycznych, lecz utożsamiają go ze zmianą, czyli stawaniem się. Stawanie się, zmiany w materii, mają postać ruchu fizycznego. Ruch jednak fizyczny nie wyczerpuje pojęcia zmiany.

Wobec tego z terminem KINESIS połączone jest pojęcie ZMIANY, stawania się. Ruch zaś fizyczny, mechaniczno-lokalny o tyle jest ruchem, o ile swoiście partycypuje w pojęciu zmiany jako zmiany. Konstruując więc dowód kinetyczny trzeba go oprzeć na szerokim i niezawodnym pojęciu zmiany, która również jest najgłębszą treścią ruchu fizycznego, jako rzeczywistego ruchu.

Stanowisko św. Tomasza.

W jaki sposób św. Tomasz dowodził istnienia Boga z ruchu? Nauka jego o tym zagadnieniu podlegała dużej ewolucji, co stawało się niekiedy powodem mylnych sądów o jego zdaniu.

Prawdą jest, że w sumie filozoficznej: **Contra Gentiles** w swym dowodzie **„ex motu"** posługuje się na pierwszym miejscu danymi z ruchu czysto fizycznego; czyni to jednak tylko w tym dziele. Co go jednak skłoniło do zastosowania takiej metody? Prawdopodobnie to, że w okresie pisania **Contra Gentiles**

---

[2]) Por. Fizyk. ks. 7; ks. 8.

[3]) Por. Fizyk. ks. 3. r. 1. 201. a. 10; Met ks. 10. r. 9. 1065. b. 15.

[4]) Por. Sent. I. d. 8. q. 3. a. 1. c.; Sum. Th. I, q. 2. a. 3. W Komentarzu do Metafizyk Arystotelesa pisze: „Tyle jest gatunków ruchu i zmian, ile jest gatunków bytu... a pochodzi to stąd, że ruch nie znajduje się poza rzeczami". (In. Met. 1. XI. lect. 9. n. 2293. Ed. Cathala.)

znajdował się pod wpływem Averroesa [1]). Jak zaś wykazał Gilson [2]) stawiano w średniowieczu problem, na jakiej płaszczyźnie oprzeć dowody na istnienie Boga: czy fizycznej, czy metafizycznej. Awicenna stał na stanowisku, że dowodzenie jest jedynie skuteczne w oparciu się na metafizyce, która odróżnia byt możliwy od bytu koniecznego i stwierdza istnienie ESSE NECESSARIUM. Averroes natomiast przeciwnie, idąc po myśli Stagiryty, uważał, że nie metafizyka, lecz fizyka dowodzi istnienia Boga przy pomocy pojęcia KINESIS, którym Arystoteles zajmował się nie w **Metafizykach** lecz w księgach **Fizyk**.

Jeżeli zatem św. Tomasz w okresie pisania **Contra Gentiles** zetknął się z wersją Arystotelesa arabsko-łacińską i przez Averroesa patrzył na Stagirytę, nic dziwnego, że w tym właśnie dziele posługuje się również dowodami fizycznymi. Poza tym takie stanowisko św. Tomasza wyjaśnia także cel tej pracy, pisanej dla misjonarzy pracujących wśród Żydów i Maurów, pośród których można się było spodziewać ludzi obznajomionych z poglądami Averroesa.

Myśl przewodnią dowodu z ruchu w **Contra Gentiles** czerpie św. Tomasz z 7 księgi **Fizyk** Arystotelesa, gdzie Stagiryta dla udowodnienia motoru pierwszego posługuje się dwiema zasadami: a) każdą rzecz będącą w ruchu porusza jakiś czynnik zewnętrzny; oraz b) w serii czynników poruszających i poruszanych nie można iść w nieskończoność, lecz konieczne jest istnienie pierwszego czynnika, który już tylko porusza, sam zaś nie jest poruszany.

Palus I. w pracy: Le caractère métaphysique des preuves thomistes de l'existence de Dieu [3]) wykazał, o ile św. Tomasz w dowodzie kinetycznym posługiwał się danymi fizycznymi, a o ile ontycznymi. Tabela poniższa zobrazuje dokładnie to zagadnienie.

Z załączonej tabeli widać, że materiał zebrany przez św. Tomasza pochodzi przede wszystkim z 7 księgi *Fizyk*. Argumenty jednak, które tam się znajdują uzupełnia Doktor Anielski z 8 księgi *Fizyk* i 8 *Metafizyk*. Ucieczka do metafizyki jest poniekąd zrozumiałą, jeżeli się zważy, że chodzi tu o udowodnie-

---

[1]) Por. Salman D. O. P. recenzję w Bull. Thom. T. IV. r. 1934-36. p. 605—610.

[2]) Gilson E.: Avicenne et le point de départ de Duns Scot. (Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A. t. II. 1927. p. 91—100).

[3]) Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age, 1934, p. 143—153.

nie bytu transcendentnego, nie mieszczącego się w fizycznych przejawach bytu.

Fiz.	Contra Gent.	Comp. Theol.	Summa Theol.
A. Każdą rzecz w ruchu porusza czynnik zewnętrzny			
1. Dowód z podziału rzeczy zmiennej 241. b. 24—242. a 15.	1. Dowód z podziału rzeczy zmiennej. 2. Dowód indukcyjny z. Fiz. ks. 8. r. 4. 3. Dowód metafizyczny przez akt i możność. Met 8, 8.	1. .... 2. Dowód doświadczalny ogólny. 3.	1. .... 2. .... 3. Dowód metaf. z aktu i możności.
B. Negacja ciągu nieskończonego w serii poruszających i poruszanych			
1. Dowód z charakteru materialnego rzeczy zmiennych.	1. Dowód z charakteru meter. rzeczy zmiennych. 2. Dowód z analizy motoru poruszanego. Fiz. 8 5. 3. Dowód z analizy przyczyny nadrzędnej.	1. .... 2. .... 3. Dowód z analizy przyczyny nadrzędnej.	1. .... 2. Dowód z analizy motoru poruszanego. 3. ....

C. Konkluzja: Konieczność istnienia pierwszego motoru

Argumenty księgi 7 *Fizyk* zużytkowują pojęcie ruchu tylko w zastosowaniu do ciał. Pierwszy pokazuje niemożność jakiegoś ciała podlegania zmianom z danych tylko wewnętrznych; drugi zaś odrzuca hipotezę poruszających i poruszanych motorów. Rezultat takich dowodów jest bardzo ograniczony: stwierdzenie istnienia motoru pierwszego jako źródła zmian materialnych. Nie wiadomo zaś kim lub czym jest ten motor.

Św. Tomasz, chcąc widocznie wzmocnić argumentację zaczerpniętą od Averroesa i Arystotelesa, dodaje w pierwszym członie dowodu argument zaczerpnięty z analizy bytu. Odnosi się on wprawdzie do ruchu materialnego, nie zwraca jednak uwagi na materialność tego ruchu i jego dane czysto fizyczne, lecz do-

chodzi do ontycznej treści: zmiana ciał jest manifestacją zmienności bytowej, czyli jest zastosowaniem obiektywnych pojęć możności i aktu, które są nierozdzielne z pojęciem bytu. Tak pojęty ruch jakkolwiek wychodzi z danych fizycznych, nie leży już w dziedzinie nauk fizycznych, lecz w dziedzinie filozofii pierwszej: metafizyki. I chociaż o tym argumencie wspomina Stagiryta w księgach *Fizyk*[1]), to jednak posługuje się nim zasadniczo nie tam, lecz w księgach *Metafizyk*[2]).

Gdy chodzi o drugi człon argumentu; negację ciagu nieskończonego w serii czynników poruszających i poruszanych, to argument pierwszy pozostaje w obrębie rzeczy materialnych, jak i całe dowodzenie Stagiryty w tej dziedzinie. Natomiast dwa ostatnie argumenty *Contra Gentiles*, którymi odrzuca hipotezę nieskończonego ciągu motorów, są tak powszechne jak sam byt.

Zatem z analizy najdłuższego dowodu Tomaszowego w *Contra Gentiles* widać, że nie wszystkie argumenty uzasadniające dwa człony argumentu głównego posiadają jednakową moc dowodową. Dowody fizyczne nie wychodzą poza obręb praw fizycznych, dlatego wzmocnione są argumentami dodatkowymi, a te właśnie mają istotną siłę dowodową. Konkluzja wszystkich argumentów: konieczność istnienia motoru nieporuszonego, nie wypływa w równej mierze z wszystkich dowodów. Związanie przeto konkluzji z wszystkimi dowodami nie jest w równej mierze i znaczeniu konieczne.

Tak rzecz przedstawia się w *Contra Gentiles*, gdzie najdłuższy dowód kinetyczny jest powodem różnorakiej interpretacji nauki Tomasza. Inaczej jest natomiast w Sumie Teologicznej, dojrzałym dziele Doktora Anielskiego. Jak widać z tabeli, opuszcza tam wszystkie dane fizyczne, opierające się na charakterze materialnym ciał, a ujmuje tylko sedno rzeczy: najgłębszą naturę zmiany ujętej w filozoficznych terminach aktu i możności. Dowód oparty na takich danych bezsprzecznie leży w płaszczyźnie metafizycznej. Nie można o tym zapominać, jeśli się chce dowód ten poddawać krytycznej analizie.

---

[1]) Por. ks. 8. r. 4. 255. a. 12—18; 5, 257. b. 6—11.
[2]) por. ks. 8 i 11.

Spór o metodę.

Analiza dowodu *Contra Gentiles* wykazuje, że drogą fizycznej teorii ruchu (wprawdzie wg. fizyki Arystotelesowskiej) nie można stwierdzić istnienia Boga. Ten fakt z życia i prac św. Tomasza jest pewną przestrogą dla tych, którzy by chcieli zbyt powiązać filozofię z naukami przyrodniczymi a zwłaszcza z fizyką teoretyczną. W tendencji tej jest podwójne niebezpieczeństwo. Jedno płynie z obecnego stanu fizyki, która jak wiadomo, znajduje się w okresie przebudowy. Odkrycie bowiem mikrokosmosu podważyło a niekiedy i zburzyło nienaruszone prawa fizyki klasycznej. Dla wytłumaczenia zjawisk fizyki współczesnej, konstruuje najrozmaitsze hipotezy, które jako takie nie pretendują do tłumaczenia obiektywnej rzeczywistości, lecz interpretują dogodnie poszczególne zjawiska fizyczne.[1]) Istnieje niebezpieczeństwo, że filozof do zjawisk fizyki współczesnej i hipotez tłumaczących, czy też usiłujących tłumaczyć te zjawiska, będzie podchodził zasadniczo i dlatego uwikła się w trudności, które wcale nie przyczynią się do wyjaśnienia rzeczywistości. Nie znaczy to jednak, by filozof nie interesował się i nie znał nowych zagadnień przyrody. Nie wolno mu jednak zbyt pochopnie argumentować danymi fizyki współczesnej, gdyż nauka ta ciągle jest w fazie formowania się.

Drugie niebezpieczeństwo płynie z pokusy posługiwania się metodą nauk fizycznych w filozofii. Jakkolwiek fizyka jako nauka szczegółowa i filozofia jako nauka ogólna wychodzą z danych konkretnej rzeczywistości, to jednak tę rzeczywistość ujmują całkowicie różną metodą poznawczą. Fizyk posługuje się eksperymentem czy obserwacją i o tyle jego twierdzenia będą naukowe, o ile dadzą się doświadczalnie sprawdzić; natomiast filozof tę samą rzeczywistość naświetla pierwszymi zasadami bytu i myśli jakimi są: zasada tożsamości, niesprzeczności, racji dostateczej itp. Te same jednak zasady filozof musi wpierw uściślić analizą krytyczną.

Wprawdzie zasadami tymi posługuje się również fizyk, czy jakikolwiek badacz nauk szczegółowych i sam eksperyment jak i narzędzie którym się w eksperymencie posługuje oraz tok myślenia ścisłego mają ostatecznie za podstawę pierwsze zasady,

---

[1]) Por. Poincaré H.: La Science et l'Hypothèse, c. 9 Paris. 1909, str. 167—189.

bez których mocy obowiązującej wszystko by runęło, niemniej jednak nauki szczegółowe zasadami tymi nie posługują się bezpośrednio, ani też ich nie precyzują. Filozof natomiast, jeśli chce pozostać w obrębie swego przedmiotu, dane rzeczywistości konkretnej naświetla odrazu pierwszymi sprecyzowanymi zasadami i analizuje je w świetle tych zasad, dzięki czemu otrzymuje wyniki niemniej pewne niż konkluzje nauk szczegółowych, choć te ostatnie może bardziej przemawiają do wyobraźni na skutek ich większej wyobrażalności.

Posługiwanie się w filozofii metodą nauk szczegółowych przede wszystkim jest niefilozoficzne, a także nie może doprowadzić do żadnych rezultatów, gdyż nie pozwoli wyjść poza obręb danych fizycznych. Fizyka bowiem, czy jakakolwiek nauka prowadzi do pojęć ogólnych, które tę rzeczywistość ogarną. Metoda nauk fizycznych nigdy nie wyprowadzi umysłu poza dane fizyczne. Stąd filozof usiłujący posługiwać się taką metodą popełnia zasadniczy błąd w takie mierze, w jakiej się nią posługuje, chociaż by jego wnioski były słuszne. Ich słuszność będzie miała inne źródło.

Wynika z tego, że dowodzenie istnienia Boga, jako bytu transcendentnego w stosunku do świata, nie może się opierać na metodach jakiejkolwiek nauki szczegółowej, gdyż argumenty tych nauk, z racji ich metody, nigdy nie wyjdą poza obręb przedmiotu danych umiejętności. Przedmiot zaś tych nauk jest zawsze immanentny w stosunku do świata; zatem nie dojdzie do bytu transcendentnego — Boga. O nim coś pewnego i ścisłego (poza nauką objawioną) powiedzieć może tylko i jedynie filozofia, ze swoistą metodą poznawczą.

II. Filozoficzna analiza kinetycznego dowodu

Opierając się na dotychczasowych ustalonych danych trzeba w dowodzie kinetycznym zanalizować ruch jako ruch, w najszerszym pojęciu, czyli ruch jako pewną zmianę, stawanie się. Aby argument posiadał swą siłę dowodową, wystarczy stwierdzić fakt istnienia zmian (ruchu, stawania się) w świecie, zupełnie obojętne są gatunki tych zmian. Mogą to więc być zmiany substancjalne (zchodzące np. przy przechodzeniu materii nieożywionej w materię żywą, w procesie asymilacji i odwrotnie w procesie dysymilacji lub też zmiany bardziej powierzchowne, przypadłościowe, jakimi są ruchy ilościowe (np. wzrastanie),

lub jakościowe, do jakich zaliczamy fakty nabywania usprawnień, czy wreszcie ruchy lokalne ze swoimi rzeczywistymi relacjami do miejsca i wzajemnej odległości.

Co więcej dla skonstatowania zmian i ruchu nie jest nawet potrzebna supozycja (zresztą oczywista) istnienia numerycznie różnych substancji. Samo istnienie zmian, będące faktem skonstatowania zarówno przez doświadczenie zewnętrzne jak i wewnętrzne już jest dostateczną bazą dla kinetycznego dowodu.

Wychodząc zatem z tego faktu, za Arystotelesem i Tomaszem twierdzimy: 1) istnienie zmian (ruchu) domaga się czynnika zewnętrznego powodującego te zmiany (omne quod movetur ab alio movetur) — oraz:

2) w szeregu czynników poruszających i poruszanych nie można iść w nieskończoność, lecz z konieczności dochodzi się do pierwszego źródła zmian (ruchu), które my nazywamy Bogiem.

1. Każdą rzecz będącą w ruchu porusza czynnik zewnętrzny.

Ruch pojęty jako zmiana, jako stawanie się, jest swoistym ziszczaniem się możności; jest drogą do uzyskania nowej jakiejś formy bytowania. Zmiana, stawanie się nie jest już czystą możnością bycia taką lub inną rzeczą. W stawaniu się i zmianach rzecz wyszła już ze swej fazy czysto możnościowej, już dąży do zdeterminowanego celu. Do celu tego jeszcze jednak nie doszła. Albowiem gdyby rzecz przy zmianach osiągnęła już swój kres, ustałby proces stawania się, a nastąpiłaby faza trwania; zaistniałby pewien stan posiadania określonej formy bytowania.

Zatem zmiana jest czymś pośrednim między czystą możnością a ziszczoną formą jakiegoś nowego sposobu bytowania. W fakcie zmian zachodzi pewne przejście z jednego stanu bytowania w stan bytowania nowy. We wszelkich więc zmianach, jako zmianach, różne są fazy, które połączone w jedno w rezultacie dają rzeczywistość zmiany, stawania się, ruchu. W każdej zmianie musimy wyróżnić przynajmniej dwie fazy: a) fazę wyjściową, zaczątkową ruchu, czy zmiany i b) fazę ostateczną, kres tej samej zmiany. Częstokroć nie tylko początek i kres w zmianach są różne: różne są także pośrednie fazy zmian, ruchu, stawania się.

Wobec tego fakt zmiany, czyli stawania się (najszerzej pojętego ruchu) wyklucza z całą oczywistością identyczność kresów a niekiedy i pośrednich faz tej zmiany. Początek zmiany

i stawania się nie jest tym samym, czym jest ich kres. Gdyby bowiem była między nimi identyczność, nie byłoby zmiany, ustałoby dążenie do tego, co już jest. Skoro zaś niema identyczności między zaczątkiem a kresem zmian; skoro zaczątek, czy pośrednie fazy zmiany nie posiadają w sobie rzeczywistości kresu — przeto do tego kresu dążą przez zmianę. W tym fakcie zmiany zachodzi łączenie kolejnych (przynajmniej dwu: początku i kresu) etapów w jedno rzeczywiste stawanie się.

Mówiąc filozoficznie, rzeczywistością jest stawanie się, czyli zmiana, niemożnością jest identyczność możności i aktu, które w wypadku zmian czyli stawania się są jego zaczątkiem (możność) i kresem (akt). Możność bowiem jest jeszcze nieposiadaniem doskonałości aktu; zatem w stosunku do aktu jest jeszcze niebytem. A nie jest tym samym byt i niebyt.

Sama więc oczywistość zmusza do przyjęcia, że w wypadkach stawania się, czyli zmian, poszczególne fazy (przynajmniej dwie: początek i kres) nie są identyczne, zatem są RÓŻNE.

Te jednak poszczególne r ó ż n e fazy stawania się, czyli ruchu, w samym fakcie stawania się są połączone i w rezultacie dają jedną rzeczywistość: zmianę.

Zachodzi więc pytanie. na mocy czego poszczególne (przynajmniej dwie) fazy zmian, same z siebie różne, w rezultacie łączą się w jedną rzeczywistość zmiany, której kresem jest jakaś nowa forma bytu?

Zaistniał więc dylemat: albo poszczególne fazy zmiany SAME Z SIEBIE będą dążyły do zespolenia się w jeden ciąg ruchu — albo to zespolenie nastąpi w wyniku jakiegoś czynnika ZEWNĘTRZNEGO, czyli różnego od poszczególnych faz zmiany.

Rozpatrzmy obie możliwości. Czy możliwe jest najpierw, by poszczególne fazy w zmianie, same z siebie, bez pomocy żadnego zewnętrznego czynnika zespalały się i w rezultacie dawały jakąś nową postać bytu, jako kresu w wyniku zmiany?

Takie rozwiązanie zagadnienia jest nie do przyjęcia, gdyż zawiera w sobie sprzeczności. W fakcie bowiem zmiany faza poprzednia w stosunku do fazy następującej jest r ó ż n a, a różna jest przez to, że nie jest i d e n t y c z n ą, gdyż to zniweczyłoby samą zmianę. Zatem brak identyczności między fazą poprzednią i następną występuje na skutek tego, że faza poprzednia zmiany nie posiada w sobie tej rzeczywistości, którą posiada faza następna. W stosunku do rzeczywistości posiadanej przez fazę następną, faza poprzednia zmiany jest jeszcze niebytem. Jeżeli zaś jest

jeszcze niebytem, wobec tego sama z siebie nie może sobie tego bytu (który znajduje się w fazie następnej) udzielić. Niebyt bowiem nie może sam z siebie stać się bytem; nicość nie może się stawać rzeczywistością. Zatem faza poprzednia nie może sobie sama dać tego, czego nie posiada. Gdyby zaś zmiana tłumaczyła się przez siebie samą, bez interwencji czynnika zewnętrznego, wówczas doszlibyśmy do sprzeczności, że faza poprzednia zmiany daje sobie (aby miała) to, czego nie posiada; jeżeli zaś daje, musi mieć. A więc ma rzeczywistość, bo daje, i nie ma tej rzeczywistości, bo daje, aby mieć.

Gdyby więc zmiana tłumaczyła się sama przez się, zniweczyłaby samą siebie, albowiem przekreśliłaby różnicę między poszczególnymi fazami, przynajmniej dwiema: początkiem i kresem) zmiany.

Zatem nie jest możliwe, ażeby zmiana tłumaczyła samą siebie bez odwołania się do czynnika zewnętrznego, który ją warunkuje.

Wobec tego, jeśli ruch sam w sobie, zmiana sama w sobie, nie ma dostatecznej racji bytu, a mimo wszystko zmiany istnieją, czyli istnieje przechodzenie z możności do aktu, musi istnieć czynnik zewnętrzny, który jest dostateczną racją bytu [1]) zmian, czyli ruchu najogólniej pojętego.

Zatem to, co się staje, co podlega zmianom, co słowem, w jakikolwiek sposób, jest w ruchu — staje się, zmienia, w wyniku działania czynnika zewnętrznego, będącego dostateczną racją bytu samej zmiany. Bez tego czynnika, jako bez dostatecznej racji, samej zmiany by nie było; tymczasem zmiana jest, przeto musi być także czynnik zewnętrzny.

Dochodzimy więc do założonego wniosku, że każdą rzecz pod-

---

[1]) Zasadę dostatecznej racji bytu, która brzmi: to dzięki czemu dany byt jest tym czym jest, lub (negatywnie): to bez czego dany byt nie jest tym czym jest (Por. Swieżawski S.: Byt. tr. 195) uważam za zasadę analityczną, lecz nie „per se I modo", ale „per se II modo". Por. In Anal. Post. 1. I. c. 3. lect. 10). Wypływa ona z analizy nie podmiotu lecz orzeczenia, które jest zrozumiałe tylko przez zaistnienie podmiotu: Pojęcie bytu tłumaczy każdy byt. Orzeczenie: „każdy byt" swą zrozumiałość znajduje w podmiocie jakim jest obiektywne pojęcie bytu. Pojęcie to, posiadające w sobie swą zrozumiałość, tłumaczy wszystkie formy bytu. Stąd nie zgadzam się z ks. Sawickim F. według którego zasada racji dostatecznej jest postulatem. (por. Manthey F.: X Sawicki jako teoretyk poznania. Pelplin 1947. str. 84.)

legająca zmianom, lub będącą w ruchu porusza jakiś czynnik zewnętrzny.

Wykazana zasada (quidquid movetur ab alio movetur) ma zastosowanie tak szerokie, jak szerokim jest pojęcie zmian, w wyniku których nastaje jakakolwiek nowa rzeczywistość. Odnosi się więc także do zmian, jakie się dokonują u istot żyjących, czyli tych, które posiadają poruszanie płynące od wewnątrz, a więc ruchy immanentne (wsobne).

Zatem w myśl wykazanej zasady czynności zwierząt i ludzi swoje ostateczne zrozumienie otrzymują przez odwołanie się do poruszającego czynnika zewnętrznego. Nawet akty naszej woli, jej chcenia czy niechcenia, nie znajdą swego wytłumaczenia w wirtualności woli, ale domagają się również współdziałania czynnika zewnętrznego, będącego dostateczną racją bytu czynności u istot żywych.

Krótko mówiąc, czynne władze działania muszą być również poruszone, by mogły wyłonić z siebie jakieś aktualne działanie, będące nową rzeczywistością, nową formą bytu. Władza bowiem czynna nie zawsze aktualnie działa. Wola np. nie zawsze wyłania z siebie akty chcenia czy niechcenia. Wobec tego aktualne działanie jest zawsze nową rzeczywistością, jakąś nową postacią bytu, którego przedtem nie było. Była wprawdzie możność wyłonienia takiego aktu, niemniej jednak możność działania nie jest samym działaniem. W stosunku do działania jest jeszcze niedziałaniem; jest niebytem w stosunku do bytu jakim jest działanie. Zatem jakakolwiek możność wykonywania działania, przed zaistnieniem faktu działania, nie posiada jeszcze w sobie rzeczywistości tego właśnie działania. W chwili zaś samego działania, tę nową rzeczywistość posiada. Zatem ta sama możność (czynna) ma się w stosunku do siebie przed działaniem i w działaniu jako nie mająca nowej rzeczywistości działania i mająca nową rzeczywistość działania; wyraża się adekwatnie w pojęciu możności i aktu.

Jeśli się zatem ma do siebie jak rzeczywista możność do aktu — aby z możności przeszła do aktu, musi otrzymać poruszenie od zewnątrz. Nie mając bowiem w sobie nowej rzeczywistości działania (bo gdyby miała toby działała), nie może sobie sama tej rzeczywistości udzielić.

I nie można tu dać dystynkcji aktu wirtualnego; bo ostatecznie, czym jest ten wirtualny akt? Czy już jest posiadaniem jakiejś nowej formy rzeczywistości? Nie, bo gdyby tę formę

posiadał, to byłaby ona tą czynnością. Zatem formy jeszcze nie posiada, jeszcze w stosunku do niej jest niebytem; jest przeto w możności.

Musimy więc stwierdzić, że jakikolwiek akt wirtualny w stosunku do aktu formalnego wyraża się w pojęciach: możności i aktu. A ponieważ z możności do aktu nie ma przejścia nie uwarunkowanego czynnikiem zewnętrznym przeto i w czynnościach istot żywych, nawet w działaniu intelektu czy woli, konieczne jest poruszenie od zewnątrz.

Gdziekolwiek więc istnieją zmiany, jako zmiany, tam zachodzi konieczność poruszenia od zewnątrz przez jakiś czynnik: *każdą rzecz będącą w ruchu porusza czynnik zewnętrzny.*

2. Niemożliwy jest nieskończony ciąg czynników poruszających i poruszanych.

Gdy mówimy o czynnikach poruszających i poruszanych, chodzi o aktualną zmianę, będącą w y n i k i e m działania czynnika zewnętrznego, który jest dostateczną racją tej zmiany. Nie chodzi natomiast o zmiany dokonywane w przeszłości, ani też o podmioty tych zmian, które do zmiany jako zmiany nic nie wnoszą.[1])

Seria nieskończona aktualnych, istotnie sobie podporządkowanych, czyli w fakcie ruchu od siebie zawisłych czynników poruszających i poruszanych jest niemożliwa. Jak to bowiem zostało wykazane, absurdalną jest zmiana bez czynnika zewnętrznego, który jest dostateczną racją samej zmiany. Bez tego bowiem czynnika (w myśl brzmienia negatywnego racji dosta-

---

[1]) Nie widzę sprzeczności nieskończonego ciągu najrozmaitszych przemian np. energii, czy faktów rodzenia się, wśród istot żywych. Wprawdzie bowiem takie zmiany wyrażają się w czasie, to jednak ani w pojęciu materii, ani w pojęciu zmian jako zmian, nie mieści się czas. Nie można zatem ściśle argumentować o początku czasowym zmian czy materii, na skutek tego, że one się wyrażają w czasie. Wprawdzie każdy odcinek czasu, jaki zdołamy wyodrębnić, będzie posiadał charakter czegoś skończonego, to jednak nie można zapominać, że każdy wyodrębniony odcinek czasu jest właśnie dowolnie wyodrębniony przez umysł; słowem miara czasu jest bytem pojęciowym posiadającym swe uzasadnienie w rzeczy. Na bytach zaś pojęciowych, chociażby one miały swe uzasadnienie w rzeczy, nie można jechać do Boga, tym mniej stwierdzać jego istnienie.
Gdy chodzi o podmioty zmian, to one nic nie wnoszą do pojęcia ruchu. Obojętne jest bowiem, czy kowal kuje jednym młotem, czy je zmienia.

tecznej) dana zmiana nie byłaby tym czym jest, to znaczy zmianą.

Jeśli więc ten zewnętrzny czynnik jest potrzebny tam, gdzie istnieje zmiana, przeto nie można iść w nieskończoność, bo przez to samo zmiany straciłyby dostateczną rację bytu, bez której nie byłyby tym czym są. Albo więc czynnik zewnętrzny, będący racją bytu tej zmiany, sam podlega zmianie, albo też nie podlega już żadnej zmianie Jeśli nie podlega zmianie, jeśli jest niezmienny, jest czystą działalnością i my go nazywamy Bogiem. Jeśli natomiast i ten czynnik podlega jakimkolwiek zmianom, a przez to samo nie jest sobą działający, czyli działalnością czystą, wtedy poza nim musi istnieć jakiś inny czynnik, będący dostateczną racją jego rzeczywistej zmiany, a poza tamtym jeszcze inny, jako z kolei racja bytu zmiany tamtego itd.

Nie można tu jednak w tym ciągu czynników poruszających i poruszanych iść w nieskończoność, albowiem każdy z tych czynników zewnętrznych jest racją bytu tych zmian. Jest tym, co daje byt, od którego byt w tym porządku całkowicie zależy. Jest zmiana, j e ś l i jest ten czynnik zewnętrzny; tamten zaś zkolei zewnętrzny czynnik posiada zmianę, j e ś l i jest poza nim inny wprawiający go w ruch, ów z kolei j e ś l i jakiś inny czynnik itd. Zmiana jest uwarunkowana całkowicie czynnikiem zewnętrznym. Zatem nie może być nieskończona ilość warunków, gdyż w nieskończononej ilości tych warunków jest brak ostatniego; dlatego właśnie jest nieskończona, że ostatniego brak. Jeśli więc brak ostatniego warunku, od którego zależą wszystkie warunki poprzednie, wobec tego nie mogłoby być zmiany. Tymczasem zmianą jest; przeto musi istnieć ostatni warunek nieuwarunkowany, który sam w sobie ma źródło ruchu, który jest sobą działający, jest czystym aktem, gdzie już nie ma żadnego ziszczania się możności.

Dowodzenie to ilustruje również zdrowy rozsądek. Seria bowiem czynników poruszających i zmiennych jest tylko przedłużaniem narzędzi, jest coraz dalszą transmisją. Ostatecznie jednak musi istnieć samo w sobie jakieś źródło energii, które przekazuje ją za pomocą transmisji czynnikom dalszym. Każdy o tym dobrze wie, że nieskończony szereg transmisji nie wyłoni energii dlatego, że jest nieskończonym ciągiem uporządkowanych narzędzi, bez jakiegoś źródła energii .

Zatem fakt zmiany w przyrodzie z konieczności prowadzi nas, jeśli tylko te zmiany ściśle zanalizujemy, do pierwszego źródła niezmiennego, które my nazywamy Bogiem.

Całą tę, nieco przydługą, analizę ruchu, można ująć krócej w następujący dowód:

Jeśli w świecie istnieją zmiany i stawanie się, co jest oczywiste z doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego, absolutnie musi istnieć dostateczna racja tych zmian.

Skoro zaś zmiana, czyli stawanie się, samo w sobie nie może mieć racji dostatecznej, gdyż przez to samo zmiana nie byłaby zmianą; nie było by bowiem braku identyczności różnych (przynajmniej dwu) faz tych zmian.

Wobec tego musi istnieć racja dostateczna tych zmian poza samymi zmianami.

A ponieważ poza zmianami w szukaniu racji dostatecznej niedorzeczny jest ciąg w nieskończoność.

Przeto musi istnieć racja dostateczna, w której nie ma zmian, w której jest absolutna identyczność bez rozróżnienia na etapy działania. Jest to Bóg.

Argument wypływa z ontycznej analizy zmian, które muszą być wszędzie tam, gdzie nie ma absolutnej identyczności istnienia i działania. Skoro zaś absolutna identyczność istnienia jakiejś natury z jej działaniem zachodzić może tylko w jednym wypadku, przeto wszędzie indziej istnieją zmiany, które przez rację dostateczną muszą się sprowadzać do identyczności w swoim praźródle. Bóg jako praźródło absolutnie niezmienne, bez żadnej domieszki potencjalności, ma w sobie rację dostateczną swego działania, gdyż jest sobą działającym, jest czystą istnością. Bez Niego wszystko byłoby absurdalne i sprzeczne. Jeśli by Boga nie było, nie było by niczego. A jeśli coś jest, musi być Bóg. Bóg — albo nic, to dylemat, do którego dochodzimy analizując najbardziej oczywiste zjawisko, jakim jest zmiana w nas i poza nami.

Uwagi końcowe.

1. Dowód więc św. Tomasza „ex motu“ w *Sumie Teologicznej* posiada w całej pełni swą siłę dowodową, która bynajmniej nie zmalała na skutek nowych teorii fizyki atomowej, czy też starych teorii inercji kartezjańsko-newtonowskich. Albowiem św. Tomasz nie zajmuje się ruchem jakiegoś specjalnie rodzaju, nie analizuje ruchu fizycznego jako fizycznego, lecz nawet ruch fizyczny ujmuje pod kątem ruchu najogólniej pojętego, którego natura mieści się adekwatnie w pojęciach możności i aktu.

2. W dowodzeniu celowo pominąłem analizę poszczególnych gatunków ruchu, gdyż to nie wiąże się z tematem. Mimocho-

dem zaznaczyłem, że wszelki ruch nawet lokalny, mechaniczny, wyraża się w pojęciach możności i aktu. Tutaj bowiem nową rzeczywistością, nowym aktem zupełnie dobrze mogą być i są nowe relacje do miejsc, w cząstce będącej w ruchu. Relacja zaś również jest bytem, jakkolwiek ułamkowym. Zatem i ruchy wewnątrz atomowe rozmaitych cząstek nie wychodzą poza obręb pojęć: możności i aktu. Nie są bowiem czystą doskonałością, czystym aktem; lecz w stosunku do kolejno zajmowanych miejsc, w stosunku do wzajemnego oddziaływania mieszczą się jeszcze nadal w pojęciach aktu i możności.

3. Zupełnie zaś poza zagadnienem kinetycznego dowodu jest problem ruchu, jako nieoddzielnej własności materii. Chociaż by (dato non concesso) ruch rzeczywiście był nieodłączną właściwością materii, to jednak ruch jako ruch, w sobie sam, bez odwołania się do czynnika zewnętrznego jest niedorzeczny.

4. W dowodzeniu istnienia Boga nie można posługiwać się danymi czysto fizycznymi i w naświetleniu fizycznym, gdyż tą drogą nie dojdziemy ani do stwierdzenia bytu transcendentnego jakim jest Bóg, ani też nic nowego nie wniesiemy do fizyki teoretycznej.

Nawet dyskusja z materialistami dialektycznymi nie uprawnia do porzucenia metody jedynie skutecznej, jaką się posługuje filozofia w dowodzeniu istnienia Boga. Z różnymi bowiem systemami filozoficznymi nie można nigdy dojść ani do porozumienia, ani też ich skutecznie zwalczać w samych tylko konkluzjach. Wpierw musi się wykazać dogmatyczną dowolność filozoficznych zasad jakiegoś systemu, by potem odrzucić niezgodne z rozumem konkluzje. Wyniki bowiem jakiejkolwiek nauki będą bez znaczenia, jeśli zasady, z których te konkluzje wynikają, będą dowolne. Ex falso quodlibet.

Albert M. Krąpiec O. P.

KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK

DIALEKTYCZNE PRAWO RUCHU MATERII

I

Jedno z praw dialektyki marksistowskiej ujmuje materię pod kątem widzenia jej ustawicznych zmian, które w języku filozofów marksizmu nazywa się po prostu ruchem [1]). Idąc za zwyczajem obejmowania wszelkich zmian, jakie zachodzą w materii, mianem ruchu, będziemy nazywali wymienione prawo dialektycznym prawem ruchu materii.

Władysław Krajewski pisze w artykule „Dialektyka fizyki współczesnej", ogłoszonym w trzecim zeszycie Myśli współczesnej z ubiegłego roku, że według tego prawa „wszystko na świecie znajduje się w ciągłym ruchu i przeobrażeniu, wciąż się zmienia i przekształca, zawsze coś się rodzi i rozwija, a coś zanika i obumiera" [2]). Formuła p. Krajewskiego nie wyraża jednak całej treści dialektycznego prawa, dotyczącego ruchowego aspektu materii. Gdybyśmy chcieli uwzględnić wszystkie wyjaśnienia i przykłady, podawane zarówno przez p. Krajewskiego, jak i przez innych teoretyków marksizmu, musielibyśmy

---

[1]) Prof. Adam Schaff pisze we „Wstępie do teorii marksizmu" (wyd. 4-e, Książka i Wiedza, 1949, str. 122), że „nie podobna by ujść przed zarzutem zasadniczego błędu, o ile by się usiłowało sprowadzać ogólny fakt ruchu... wyłącznie do postaci ruchu mechanicznego. Ciepło, światło, prąd elektryczny, analiza i synteza chemiczna, życie, myśl — to również formy ruchu, aczkolwiek bynajmniej nie mechanicznego. Każda z nich posiada charakterystyczną właściwość szczególną. Wspólne jest im zaś wszystkim to, że prowadzą do zmiany. Dlatego też „ruch" w szerszym znaczeniu jest równoznaczny ze „zmianą". — Por. moją pracę „Materializm dialektyczny", Kraków, 1948, str. 67.

[2]) Str. 210.

powiedzieć, że badane przez nas prawo wyraża: 1) że materia znajduje się w ustawicznym ruchu mechanicznym i musi się w tym ruchu znajdować, 2) że materia ulega jeszcze ustawicznym przemianom jakościowym, gdy przechodzi z jednych form do drugich i 3) że ruch ten i przemiany jakościowe nie mają początku i nie będą miały końca (wieczność ruchu mechanicznego i przemian jakościowych).

Według teoretyków marksizmu dialektyczne prawo o ustawicznym ruchu materii stosuje się nie tylko do przyrody, ale także do myśli ludzkiej. Zasadniczy sens tego zastosowania dobrze wyraził prof. Adam Schaff, gdy we „Wstępie do teorii marksizmu" pisał: „Filozofia marksizmu twierdzi, że każda posiadana przez nas prawda nosi charakter względny i jest wyznaczona warunkami historycznymi danej epoki... Żadna osiągnięta przez poznanie prawda natury ogólnej (nie idzie tu o takie prawdy, jak stwierdzenie, że ktoś umarł tego a tego dnia) nie jest absolutna, nie może być oderwana od konkretnych warunków" [3]). Taki pogląd zawiera pewien moment relatywizmu, ale nie jest to relatywizm krańcowy, gdyż według materializmu dialektycznego w prawdach względnych mieszczą się fragmenty prawdy absolutnej, których gromadzenie będzie coraz bardziej przybliżało ludzkość w nieskończonej ilości jednostek ku pełnej prawdzie absolutnej [4]). Tę ostatnią myśl mocno podkreślał Fryd. Engels w „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft" [5]). Tę myśl akcentuje także prof. Schaff we „Wstępie do teorii marksizmu". „Materializm dialektyczny zgodnie ze swoim przesłankami — twierdzi ten ostatni — uznaje istnienie prawdy absolutnej. Ale wcale nie twierdzi, że nasze poznanie jest absolutne. Prawda absolutna jest nam dostępna, ale tylko jako granica nieskończonego procesu zbliżania się do niej" [6]). A nieco dalej pisze: „Prawda absolutna składa się z prawd względnych i stąd też proces wy-

---

[3]) Str. 68. Zob. tamże str. 67, 125.

[4]) W literaturze marksistowskiej termin „prawda absolutna" bierze się w dwojakim znaczeniu. „Pierwsze jej znaczenie — tłumaczy nam Schaff — jest identyczne z prawdą obiektywną... W drugim znaczeniu prawda absolutna oznacza prawdę, która ma charakter zupełny, niezmienny, jest rezultatem bezwzględnego poznania". O. c., str. 66, 67. Gdy w niniejszym studium jest mowa o prawdzie absolutnej, chodzi o prawdę absolutną w tym drugim znaczeniu.

[5]) W wyd. 3-cim, Stuttgard 1894, str. 79—81.

[6]) Str. 67. W pierwszym wydaniu z r. 1947 Schaff pisał: „jako p r o c e s zbliżania się do niej". (Str. 70)

krywania tych ostatnich jest zarazem procesem przybliżania się do prawdy absolutnej"[7]).

Stosowanie do myślenia ludzkiego dialektycznego prawa o ruchu w sensie „umiarkowanego" zrelatywizowania tego myślenia napotyka według teoretyków marksizmu na pewne wyjątki. Nie każda prawda ludzka jest dla materializmu dialektycznego prawdą względną, prawdą uzależnioną od warunków miejsca i czasu. Materializm dialektyczny przyznaje, że niektóre prawdy ludzkie mają charakter wieczny, absolutny, na co zwrócił szczególną uwagę Włodzimierz Lenin w polemice z A. Bogdanowem[8]). Przykłady takich prawd absolutnych podał Engels w „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft", traktując je jednak na ogół pogardliwie jako „banały i komunały najgorszego gatunku" *(Plattheiten und Gemeinplätze der ärgsten Art)*[9]). Chodzi tu o takie prawdy, jak „że dwa razy dwa jest cztery, że suma trzech kątów trójkąta równa się dwom kątom prostym, że Paryż leży we Francji, że człowiek bez pożywienia umiera z głodu"[10]), że wszyscy ludzie muszą umierać", że „wszystkie samice ssaków mają gruczoły mleczne"[11]), „że na ogół ludzie nie mogą żyć bez pracy, że dotąd dzielili się przeważnie na rządzących i rządzonych, że Napoleon zmarł 5 maja r. 1821"[12]). Zdaniem Engelsa postęp wiedzy wydatnie redukuje ilość prawd, które możemy uznać za zupełne i niezmienne. Autor ten sądzi, że najniekorzystniej przedstawia się sprawa prawd absolutnych na terenie „nauk historycznych", do których, według niego, ma między innymi należeć i nauka o moralności i filozofia spekulatywna i religiologia. Według Engelsa „właśnie w tej dziedzinie [w dziedzinie nauk historycznych] ostateczne prawdy ostatniej instancji są najrzadsze"[13]).

---

7) Str. 68. Na str. 65 Schaff twierdził, że „poznanie prawdy absolutnej da się pomyśleć tylko jako n i e s k o ń c z o n y p r o c e s poznania, zachodzący w nieskończonej ilości jednostek ludzkich".

8) W. Lenin, Materializm a empiriokrytycyzm, r. II, 5. Opieram się na tłumaczeniu, podanym w Zeszytach „Nowych dróg", Seria filozoficzna 1, 1949, str. 14.

9) Str. 84. Zob. tamże str. 83. Tekst polski podaję przy cytatach z Engelsa za tłumaczeniem Pawła Hoffmana pt. Anty — Dühring, Książka, 1948.

10) Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, str. 81.

11) Tamże, str. 83.

12) Tamże, str. 84.

13) Tamże, str. 88.

II

Jak wypadnie nam ocenić dialektyczne prawo o ustawicznym ruchu materii?

Weźmy najpierw pod uwagę pierwszą część pierwszego punktu tego prawa, gdzie jest powiedziane, że materia znajduje się w ustawicznym ruchu mechanicznym. Z wyjaśnień, podanych przez teoretyków marksizmu wynika, że biorą oni pod uwagę to pojęcie ruchu mechanicznego, do jakiego doszła fizyka klasyczna. I tak znają oni względność ruchu mechanicznego w tym sensie, że wszelki ruch mechaniczny jest ruchem względem określonego ciała odniesienia [14]). Nic nie mówią jednak teoretycy marksizmu o względności każdego ruchu mechanicznego w zrozumieniu dynamiki, do której to idei względności doszedł A. Einstein, opierając się na równości masy bezwładnej i ciężkiej [15]). Dla filozofów marksistowskich zdaje się nie ulega wątpliwości, że moża stwierdzić ze stanowiska dynamiki, że np. t o ciało jest w stosunku do t a m t e g o ciała w ruchu obrotowym a to drugie ciało w stosunku do pierwszego znajduje się w spoczynku [16]). Ten punkt widzenia jest wprawdzie niezgodny z fizyką relatywistyczną, która każde twierdzenie o ruchu danego ciała lub o jego spoczynku uważa tylko za wyraz określonych teoretycznych zapatrywań, ale ten punkt widzenia idzie po linii naszych spontanicznych, codziennych intuicji, opartych na danych zmysłów. I jeżeli rezygnując z głębszej obiektywności, jaką daje fizyka relatywistyczna, ograniczymy się przy zagadnieniu ruchu mechanicznego do ujęcia naszych potocznych intuicji, wówczas teza o ruchu mechanicznym materii, wzięta tak, jak ją przedstawiają teoretycy marksizmu, nie będzie budziła żadnych zastrzeżeń.

---

14) Tak rozumianą względność ruchu mechanicznego bierze pod uwagę np. prof. Schaff we „Wstępie do teorii marksizmu", str. 128, 129.

15) Zob. Einsteina: „Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie" 13-e wyd. Braunschweig 1921, § 20, str. 45—48.

16) Tak zapewne należy pojmować wywody o ruchu mechanicznym i o względnym spoczynku u Engelsa w „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft", str. 49, 50 i u Schaffa we „Wstępie do teorii marksizmu", str. 128, 129.

Już przy doświadczeniu w skali makrokosmosowej będziemy musieli powiedzieć, że nie znamy ciał, które byłyby w bezwzględnym spoczynku. Ciałom makrokosmosu będziemy mogli przypisać tylko względny spoczynek, tzn. spoczynek, który ma miejsce w pewnych specjalnych układach odniesienia. Kinetyczny charakter materii zaakcentuje się wobec nas jeszcze wydatniej, gdy od doświadczenia w skali makrokosmosowej przejdziemy do doświadczenia w skali mikrokosmosowej. Gdy różne ciała makrokosmosu tylokrotnie przedstawiają się w odniesieniu do nas w spoczynku, to badając elementarne składowe cząsteczki materii, zawsze znajdziemy je w stosunku do nas w ruchu. Będzie to i wdzieranie się w dalszą przestrzeń i ruch obrotowy wokół własnej osi, tzw. „kręt". Możemy prędkość pierwszego z tych dwu ruchów zmniejszać, przepuszczając np. neutrony przez ciała szczególnie bogate w atomy wodoru, jak woda, drzewo, parafina. Możemy prędkość wymienionego ruchu zwiększać, posługując się, jeżeli idzie o elektrony, betatronem Kersta, a jeżeli idzie o protony, neutrony i deuterony, aparatem Greinachera, generatorem elektrostatycznym wysokiego napięcia Van de Graaffa, czy zwłaszcza cyklotronem Lawrance'a. Nie umiemy jednak elementarnych cząsteczek materii unieruchomić w stosunku do nas. Mówiło się wprawdzie przy pewnych doświadczeniach o elektronie w spoczynku, o mezonie w spoczynku, ale ów elektron był tylko elektronem związanym z atomem argonu [17]), a ów mezon był znów mezonem bardzo powolnym o znikomej energii kinetycznej [18]).

Dotychczas braliśmy pod uwagę fakt, że ruch mechaniczny jest stałą, choć zacieśnioną do pewnych układów odniesienia własnością materii. Ale pp. Schaff i Krajewski nie ograniczają się do stwierdzenia samego faktu ruchu mechanicznego materii lecz twierdzą jeszcze, że materia nie mogłaby istnieć bez ruchu mechanicznego [19]). Gdyby ci autorzy wyrazili się ściślej, po-

---

17) Mam tu na myśli zjawisko zderzenia się mezonu z elektronem „w spoczynku". Zob. Louis Leprince — Ringuet, Les rayons cosmiques [2], Paris, Albin Michel, 1948, str. 206, 207.

18) Chodzi tu o sfotografowane przez Perkinsa zjawisko dezintegracji jądrowej, *wywołanej przez mezon „w spoczynku". Zob. o tym w cytowanej co dopiero książce str. 263—265.*

19) Schaff „Wstęp do teorii marksizmu", str. 42, 128; Krajewski „Dialektyka fizyki współczesnej", str. 210. Gdy prof. Schaff pisze na str. 128, że ruch jest konieczną formą istnienia materii, nie ma specjalnie na uwadze ruchu mechanicznego. Naszemu autorowi chodzi o jakąkolwiek zmianę. Ale chociażby p. Schaff brał pod uwagę zmiany jakoś-

wiedzieliby niezawodnie, że materia nie mogłaby istnieć, jeżeli by nie znajdowała się w ruchu mechanicznym przynajmniej w jednym układzie odniesienia. Ta teza Schaffa i Krajewskiego o niezbędności ruchu mechanicznego do istnienia materii jest powtórzeniem poglądów Engelsa z „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ [20]). To, co Engels pisał o ruchu w ogóle, że jest on sposobem istnienia materii (die Daseinsweise der Materie [21]), mógł powtórzyć specjalnie o ruchu mechanicznym.

Czy autorowie marksistowscy dowiedli swojej tezy o konieczności powiązania ruchu mechanicznego z materią? Schaff i Krajewski nie postarali się poprzeć tej tezy żadnymi argumentami. Pewien zarys dowodu znalazłem tylko u Engelsa. Ten klasyk marksizmu pisze w cytowanym co dopiero dziele, że stan bezruchu materii jest „jednym z najbardziej pustych i jałowych wyobrażeń, jest czystym chorobliwym majaczeniem“, jest „wyobrażeniem niedorzecznym“, „gdyż przenosi na wszechświat stan z istoty swojej względny, jako bezwzględny, w którym więc jednocześnie może znajdować się zawsze tylko c z ę ś ć materii“ [22]). Ponadto za przyjęciem tezy o konieczności przynależenia ruchu mechanicznego do materii przemawia, zdaniem Engelsa, ta okoliczność, że teza przeciwna wiedzie do uznania istnienia Boga, który wyprowadza świat z absolutnego bezruchu w stan ruchu [23]). Otóż, jeżeli idzie o pierwszy argument Engelsa, który wychodzi z założenia, że stan bezruchu może przysługiwać tylko części materii wszechświata, to fizycy, jak Clausius i lord Kelvin, nie uważali za niedorzeczną idei, do jakiej doszli stosując zasadę Carnota do całości wszechświata, że po stopniowej zamianie wszystkich form energii w ciepło i po równomiernym rozprzestrzenieniu się tego ciepła ustanie we wszechświecie w skali makroskopowej wszelki ruch mechaniczny. Nie chodzi mi tu o to, czy Clausius i W. Thomson trafnie przewidzieli przyszłość wszechświata. Wydaje mi się, że wątpliwości, jakie pod tym względem wysunięto z wielu

---

ciowe materii, to i tak uwzględniałby implicite ruch mechaniczny, bo według niego ruch mechaniczny jest nieodzowną podstawą wyższych form ruchu, zasadzających się na zmianie jakości. Zob. „Wstęp do teorii marksizmu“, str. 123.

[20]) Str. 49, 50.

[21]) Str. 49.

[22]) Str. 50, 51.

[23]) Tamże str. 49, 51, 52.

stron, nie pozwalają na pozytywne ustosunkowanie się do tezy o śmierci termicznej wszechświata [24]). Chciałbym tylko zaznaczyć, że niezależnie od tego, jakie będą przyszłe koleje naszego wszechświata, dałby się teoretycznie pomyśleć wszechświat, w którym ostatecznie w skali makroskopowej ustałby wszelki ruch mechaniczny. Zaś możliwość pomyślenia takiekiego wszechświata nie pozwala nam nazywać koncepcji bezruchu całego wszechświata „chorobliwym majaczeniem". Co do drugiego argumentu Engelsa, to wydaje mi się, że nawet ten, kto stoi na stanowisku ateistycznym, nie potrzebuje się bardzo obawiać idei o możliwości bezruchu całego wszechświata, bo sama ta idea nie prowadzi koniecznie do przyjęcia Boga, wyprowadzającego wszechświat z absolutnego bezruchu w stan ruchu. Wszak przyjęcie tezy, iż cały wszechświat mógłby znajdować się w całkowitym bezruchu, nie wiąże się koniecznie z myślą, że obecny stan ruchu we wszechświecie był poprzedzony stanem całkowitego bezruchu. Kto przyjmuje możliwość bezruchu całego wszechświata, ten nie wyklucza i tego, że ta możliwość nigdy de facto nie była i nie będzie zrealizowana, a tym bardziej nie wyklucza tego, że ta możliwość zrealizuje się dopiero w końcowym etapie rozwoju wszechświata.

Drugi punkt dialektycznego prawa o ruchu materii, który to punkt opiewa, że materia ulega jeszcze przy swym kinetycznym charakterze ustawicznym przemianom jakościowym, nie może wywoływać żadnych wątpliwości. Możemy powtórzyć z p. Krajewskim, że „zmienne i przeobrażalne okazały się... wszystkie formy materii" [25]). Dziś nikt nie będzie podzielał tezy Mendelejewa o niezmienności pierwiastków chemicznych. Dziś wiemy, że zmiennymi są nie tylko pierwiastki chemiczne, ale również elementarne cząsteczki materii. Badanie emisji elektronów przez ciała naturalnie promieniotwórcze oraz badanie emisji elektronów lub pozytronów przez ciała sztucznie promieniotwórcze doprowadziło do wniosku, że proton może zamienić się w neutron i na odwrót, neutron może zamienić się w proton. Gdy proton przekształca się w neutron, traci swój do-

---

[24]) Twierdzę tylko tyle, że, jak dotąd, nic nas nie uprawnia do pozytywnego opowiedzenia się za tezą o śmierci termicznej naszego wszechświata. Wydaje mi się jednak, że nie mamy wystarczających podstaw, by wykluczyć możliwość tej śmierci. To zagadnienie rozpatrzę szerzej w osobnym studium, w którym postaram się zająć stanowisko wobec wywodów marksisty Pawła Labérenne, przedstawionych w pracy „L'origine des mondes", Paris 1947, str. 209—244.

[25]) Dialektyka fizyki współczesnej, str. 210.

datni ładunek elektryczny, który zostaje emitowany na zewnątrz we formie pozytronu. Gdy znów neutron przekształca się w proton, wówczas neutron przejmuje z powrotem dodatni ładunek elektryczny, w związku z czym następuje emisja elektronu. By uczynić zadość zasadzie zachowania energii przyjmuje się, że przy wzajemnych przekształceniach protonu i neutronu zostaje wytworzoną obok pozytronu czy elektronu cząsteczka neutralna pod względem elektrycznym — neutrino [26]). W wypadku spotkania się pozytronu i elektronu znikają obie cząsteczki, a w ich miejsce pojawiają się dwa kwanty promieniowania gamma. W komorze Wilsona stwierdzono przy pomocy metody śladów mgiełkowych, że gdy mezon wyczerpie swoją energię kinetyczną, wówczas przekształca się w elektron o dużym zasobie energii. Aby być w zgodzie z zasadą zachowania pędu, przyjęto jeszcze, że obok elektronu mezon daje początek cząsteczce neutrino. [27]). Badania Powella i jego współpracowników, oparte na metodzie emulsji fotograficznych, wskazały, jak mezony ciężkie, mezony Pi, zamieniają się na mezony zwykłe, mezony Mi, i prawdopodobnie na mezony neutralne, jak i mezony Mi zamieniają się na elektrony [28]).

Czy do trzeciego punktu badanego przez nas prawa, punktu głoszącego wieczność ruchu przy zmienności jego form, będziemy mogli w równie pozytywny sposób ustosunkować się, jak pozytywnie ustosunkowaliśmy się do drugiego punktu? Czy filozofowie marksistowscy dowiedli swej tezy o wieczności ruchu?

Wł. Krajewski stawia tę tezę zupełnie dogmatycznie, nie podawszy za nią żadnego argumentu. Prof. Schaff zadowala się tylko lakoniczną uwagą, że „przeciwny punkt widzenia prowadzi siłą rzeczy do idealizmu i religii“ [29]), tzn. do przyjęcia Boga wprawiającego świat w ruch. Autor „Wstępu do teorii marksizmu“ wyraża się tak o tezie, która zakłada początek ruchu w czasie. Otóż argument prof. Schaffa ma taką wartość, jaką wartość ma negacja istnienia Boga, przy czym trzeba pamię-

---

26) Zob. Louis Leprince — Ringuet, Les rayons cosmiques, str. 278—281, 287—290 i prof. Arkadiusza Piekary „Elektryczność i budowa materii“, Kraków 1948, § 326, str. 601. W. Heisenberg tak zacieśnił wzajemną łączność protonu i neutronu, że proton i neutron pojął jako dwa różne stany jednej i tej samej cząsteczki, zwanej nukleonem.

27) Zob. uwagi Louis Leprince — Ringuet o kliszy Williamsa i Robertsa z r. 1940 w „Les rayons cosmiques“, str. 216, 218.

28) Piekara „Elektryczność i budowa materii“, § 323, str. 592. Zob. tamże na str. 593 mikrofotografię rozpadu mezonu Pi na mezon Mi.

29) Wstęp do teorii marksizmu, str. 42.

tać, że ten, kto przyjmuje początek ruchu w czasie, wcale nie musi sobie wyobrażać, że Bóg jest pierwszym motorem ruchu w świecie, gdyż wydaje się raczej, iż ruch w świecie jest tylko następstwem sił, złożonych przez Boga w rzeczywistość fizyczną. Gdy się przyjmie tezę, iż ruch miał początek w czasie, musi się dla ostatecznego wytłumaczenia tego ruchu sięgnąć do Boga Stwórcy,ale nic nas nie zmusza, by robić to w sposób tak symplicystyczny, jak nam podsuwa prof. Schaff. Możemy przyjąć, że Bóg jest tylko pośrednim sprawcą ruchu, o ile byty fizyczne obdarzył zdolnością do ruchu [30]).

Poważniejszą argumentację za tezą o wieczności ruchu znajdujemy jedynie u Engelsa w „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft". „Materia bez ruchu — pisze w tym dziele klasyk marksizmu — jest tak samo nie do pomyślenia jak ruch bez materii. Ruch jest więc tak samo niestwarzalny i niezniszczalny jak sama materia, co dawniejsza filozofia (Kartezjusz) wyraża w twierdzeniu, że ilość istniejącego w świecie ruchu jest zawsze ta sama. Ruch nie może więc być stworzony, może być tylko przeniesiony" [31]). Gdybyśmy to rozumowanie chcieli wyrazić w sposób bardziej ścisły i precyzyjny, nadalibyśmy mu następującą postać: Jeżeli materia bez ruchu jest tak samo nie do pomyślenia jak ruch bez materii i jeżeli materia jest niestwarzalna i niezniszczalna, to materia musi się znajdować w ustawicznym ruchu, który jest niestwarzalny i niezniszczalny... Temu rozumowaniu nic nie można zarzucić pod względem formalnym, ale wartość realna jego wniosku będzie zależała od wartości realnej obu przesłanek. Kto by za-

---

30) W artykule „Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów", jaki ogłosiłem w 19-ym numerze Znaku (str. 392—401), starałem się wykazać, że przy współczesnych poglądach na materię idea ponadświatowego pierwszego motoru nieruchomego straciła swe uzasadnienie, jakie zdawała się dawniej posiadać. To moje ujęcie spotkało się z zastrzeżeniami poczynionymi z wielu stron. Wyrazem tych zastrzeżeń jest artykuł ks. Witolda Pietkuna „Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów", ogłoszony w **Ateneum Kapłańskim** (t. 52, r. 42, 1950, zesz. 3, str. 185—197). Na zarzuty ks. Pietkuna czy innych jeszcze krytyków odpowiem w osobnej książce, poświęconej kinetycznemu dowodowi istnienia Boga.

31) W tłumaczeniu Pawła Hoffmana na str. 73. W oryginale ten tekst przedstawia się następująco: „Materie ohne Bewegung ist ebenso undenkbar wie Bewegung ohne Materie. Die Bewegung ist daher ebenso unerschaffbar und unzerstörbar wie die Materie selbst; was die ältere Philosophie (Descartes) so ausdrückt, dass die Quantität der in der Welt vorhandnen Bewegung stets dieselbe sei. Bewegung kann also nicht erzeugt, sie kann nur übertragen werden". Str. 50.

kwestionował wartość realną choćby jednej przesłanki, ten już nie mógłby opowiedzieć się za całą treścią wniosku. Otóż powyżej, gdy starałem się wykazać, że materia w skali makroskopowej daje się pomyśleć bez ruchu mechanicznego, wyeliminowałem tezę identyczną z częścią treści pierwszej przesłanki. Nie trudno było by rozszerzyć te wywody z ruchu mechanicznego na wszelki ruch. Jeżeli znów idzie o drugą przesłankę, to dziś po wysunięciu przez Einsteina zasady równoważności masy bezwładnej i energii i po stwierdzeniu zjawisk tzw. materializacji i dematerializacji żaden fizyk nie przyjmuje, żeby materia w sensie klasycznym słowa nie mogła być wytworzona lub „unicestwioną". Nie chodzi tu wprawdzie fizykom dokładnie o ten sam sens, jaki miał na uwadze Engels w drugiej swojej przesłance — klasyk marksizmu brał niewątpliwie pojęcie stwarzania i unicestwiania materii w sensie ścisłym — w każdym jednak razie dziś została podważoną teza wiecznej egzystencji materii zarówno na drodze teeoretycznej, jak i na drodze eksperymentalnej.

Obok tych uwag narzuca się jeszcze pytanie, czy koncepcja wieczności ruchu nie jest koncepcją irracjonalną. Bez trudu rozumiemy, że ruch mógłby być kontynuowany bez końca, ale wydaje się, że takie przedłużanie ruchu nie mogłoby zamienić go na wieczny ruch, bo jeżeli trwanie poszczególnych etapów ruchu wyraża się w skończonych odcinkach czasu, to ze sumowania się tych etapów zawsze powstanie ruch, mierzony skończonym okresem trwania. Ruch jest niewątpliwie nieskończony potencjalnie, ale nie widać, jak dałby się pomyśleć ruch, który by był nieskończony *in actu* [32]).

Zastosowanie dialektycznego prawa o ruchu materii do myśli ludzkiej poddał już częściowej ocenie krytycznej prof. Narcyz Łubnicki. W pracy „Teoria poznania materializmu dialektycznego", ogłoszonej w Annales Univertitatis Mariae Curie-Skłodowska (vol. I, nr 2, sectio F, Lublin, drugie wyd. 1947), w ten sposób prof. Łubnicki wyraził swoje stanowisko: „Trudno zrozumieć, jak względne poznanie jednostek, a nawet pokoleń, może dać w sumie poznanie bezwzględne ludzkości, składa-

32) Zob. św. Tomasza z Akwinu In Metaphysicam Aristotelis commentaria cura et studio P. Fr. M. R. Cathala, altera editio, Taurini 1926, lib. XI, lectio X, n. 2328, 2329, 2354. Gdy św. Tomasz twierdził w Sum. c. Gent., l. I, c. XIII i w Sum. theol., I, qu. II, a. 3, że w serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność, wyrażał myśl, iż ruch nie może być nieskończony *in actu*.

jącej się przecież z takichże jednostek i pokoleń — tylko rzekomo w liczbie nieskończonej. — Ale jak w ogóle można mówić o nieskończonej liczbie pokoleń, skoro gatunek ludzki, jak każdy gatunek zwierzęcy musi być uznany przez ewolucjonistów (a nimi są diamatycy) za przemijający — nie mówiąc już o możliwym urwaniu się łańcucha pokoleń ludzkich na skutek jakiejś nieprzewidzianej katastrofy“ [33]). Przypominając te uwagi prof. Łubnickiego, chciałbym ocenę stanowiska marksistowskiego przeprowadzić w sposób bardziej zasadniczy, pytając się, czy w ogóle jest sens mówić o prawdach względnych w tym znaczeniu, jakie występuje we filozofii marksistowskiej. Według teoretyków marksizmu prawda względna, to prawda niezupełna i prawda zmienna w zależności od zmiennych warunków konkretnych.

Otóż zgodzimy się na to, że pewne prawdy są prawdami względnymi w tym znaczeniu, iż wyrażają niezupełne, cząstkowe poznanie swojego przedmiotu, że uwzględniają tylko pewien zakres badanych zjawisk. Jeżeli weźmiemy pojęcie prawdy względnej w tym znaczeniu, wówczas powiemy, że jesteśmy na ogół w posiadaniu prawd względnych, gdyż nasze ludzkie poznanie jest najczęściej nieadekwatne w stosunku do swego przedmiotu.

Wydaje mi się jednak, że nie będziemy mogli zgodzić się na względność prawdy w tym znaczeniu, że wszystkie sądy prawdziwe są, poza nielicznymi wyjątkami, sądami prawdziwymi w pewnych tylko warunkach, że wraz ze zmianą warunków sądy te ze sądów prawdziwych stają się sądami błędnymi. Sądzę, że twierdzenie o względności prawdy w tym znaczeniu jest rezultatem nieporozumienia zasadzającego się na tym, iż konieczność wydania nowego, odrębnego sądu, jaka się narzuca w zmienionych warunkach konkretnych, interpretuje się jako przekształcenie się w sąd błędny starego, prawdziwego sądu, którego już nie można powtórzyć w zastosowaniu do zmienionych warunków. Przy tej interpretacji zapomina się, moim zdaniem, o tym, że sąd, który odnosił się do pierwotnej konfiguracji warunków, nie znajduje żadnego zastosowania do zmienionego układu warunków. I jak mówić przy nowym zespole warunków o zamianie w sąd błędny starego sądu, uważanego poprzednio za prawdziwy, kiedy ten stary sąd zupełnie nie odnosi się do nowego zespołu warunków? W zastosowaniu zaś

[33]) Str. 145.

do swojego układu warunków sąd ten zdaje się być prawdą bezwzględnie niezmienną, bo gdziekolwiek i kiedykolwiek myślałby kto o tym konkretnym układzie warunków, musiałby sformułować sąd o tej samej treści. W ten sposób okazuje się, że nawet prawda, uwarunkowana konkretnymi okolicznościami, jest prawdą niezmienną a więc prawdą bezwzględną. Gdy ściśle przemyślimy zagadnienie prawdy, dochodzimy, jak sądzę, do wniosku, że niezmienność jest cechą nieodłączną od prawdy. Zmienia się otaczający mnie świat, zmieniam się ja sam w przypadłościowym aspekcie mego bytu duchowego i cielesnego, ale jeżeli poznam jakąś prawdę, ta prawda przedstawia mi się jako prawda niezmienna. Wydaje mi się, że Kazimierz Twardowski miał słuszność, gdy w studium „O tak zwanych prawdach względnych" pisał: „Nie ma sądów, które byłyby prawdziwe tylko w pewnych okolicznościach, pod pewnymi warunkami, a ze zmianą tych okoliczności i warunków przestałyby być prawdziwymi i stałyby się mylnymi; przeciwnie każdy sąd prawdziwy jest zawsze i wszędzie prawdziwy, z czego bezpośrednio wynika, że sądy, które miałyby być prawdziwe nie zawsze i nie wszędzie, lecz tylko w pewnych warunkach i okolicznościach, w ogóle nie są, nie były nigdy i nie będą nigdy prawdziwymi" [34]). Warto przy obecnej dyskusji nad zagadnieniem prawdy, wywołanej stosowaniem do myśli ludzkiej dialektycznego prawa o ruchu materii, przeczytać całe studium „O tak zwanych prawdach względnych", którego autor utrzymuje, że teza o istnieniu prawd względnych czyli zmiennych ma swe źródło w nierozróżnianiu sądów jako czynności psychicznej od ich skróconych, potocznych, słownych sformułowań.

Nie trudno będzie zauważyć, że teza o niezmienności prawdy nie wiąże się bynajmniej z zastygłym konserwatyzmem, że ten, kto opowiada się za niezmiennością prawdy, może być równie postępowym, jak jest nim zwolennik zmienności prawdy, jeżeli tylko w zastosowaniu do zmienionych okoliczności zdobędzie się na nowe sądy, jakich wymagają te zmienione okoliczności. Gdy dążymy do zmian w jakiejś dziedzinie, może się nam

---

[34]) Str. 4 odbitki z Księgi pamiątkowej, wydanej w r. 1900 przez Uniwersytet Lwowski na uczczenie 500-letniego jubileuszu Uniwersytetu Jagiellońskiego.

wydawać, że najbardziej bezpośrednim, najbardziej adekwatnym wyrazem naszej twórczej postawy jest teza o zmienności prawdy. Jeżeli jednak całe zagadnienie rozpatrzymy bliżej i z większym spokojem, wówczas zobaczymy, że teza o niezmienności prawdy nie stanowi żadnej zapory dla postępu.

Ks. Kazimierz Kłósak

X. EUGENIUSZ DĄBROWSKI

SPRAWA CAŁUNU TURYŃSKIEGO

1. KONGRES SINDONOLOGICZNY

Wśród licznych zjazdów zwołanych do Rzymu na Rok Jubileuszowy niemałe zainteresowanie wywołał tzw. kongres sindonologiczny (od wyrazu greckiego „sindon" — całun), poświęcony badaniom nad słynnym Całunem Turyńskim. Był to pierwszy kongres międzynarodowy. Ten bowiem, który odbył się w Turynie w roku 1939 miał charakter wyłącznie narodowy, włoski, chociaż zwołany został przez „Cultores Sanctae Sindonis", mających swe przedstawicielstwa w piętnastu różnych krajach świata.

Kongres rzymski rozpoczął swe obrady w dniu 2-go maja br. pod przewodnictwem Mons. Ferrero di Cavallerleone. Jeden z najwspanialszych pomników wczesno-renesansowej architektury włoskiej „*Palazzo Cancelleria*", wzniesiony z materiałów Kolosseum, łuku Gordiana, łuku Pompejusza itp., tworzył wspaniałe ramy dla obrad przedstawicieli kilkunastu narodów.

Zebraliśmy się w sali „*Cento Giorni*" ze słynnymi freskami Vasari'ego, ilustrującymi dzieje pontyfikatu Pawła III (1534—1539). Nazwa sali pochodzi stąd, że Vasari, naturalnie z pomocą wielu uczniów, wykonał freski tylko w przeciągu stu dni. Ale też gdy chwalił się z tego powodu wobec Michała Anioła, ten miał odrzec: „To widać".

Wśród przybyłych na kongres znajdowało się wielu uczonych znanych od dawna ze swych książek o Całunie Turyńskim. Przy stole prezydialnym zajął miejsce chirurg paryski *Pierre Barbet*, którego dzieło p. t. „*La Passion de N. S. Jésus-Christ selon le chirurgien*" ukazało się zaledwie przed dwoma miesiącami. Z Włochów zjawili się: *G. Judica-Cordiglia*, prof. z Mediolanu, *L. Gedda*, prof. z Rzymu i komandor *G. Enrie*, znany ze wspaniałych zdjęć fotograficznych Całunu; z Hiszpanów L o p e z G o m e z L e o p o l d o, członek Akademii medycznej z Wa-

lencji oraz L e r g a L u n a T o m a s, profesor z Saragozza; z Niemców prof. H e r m a n M ö d d e r. Słynny dr Rudolf. W. Hy n e k z Pragi i dr J. E s z k e n a z i z Instambul nadesłali referaty odczytane na plenum obrad. Ponadto w kongresie wzięło udział wielu innych uczonych, zarówno lekarzy jak przyrodników i egzegetów.

Celem kongresu było wypracowanie syntezy dotychczasowego stanu badań nad Całunem Turyńskim oraz podanie wytycznych na przyszłość. Niemal od początku prace poszły wyraźnie w dwóch kierunkach: w kierunku drobiazgowej analizy plam na Całunie oraz uzgodnienia wyników tych badań z tekstem Ewangelii. Zarówno ze względu na zespół uczestników kongresu, jak i na zgłoszone tematy praca zapowiadała się niezmiernie interesująco i mogła dać nieprzewidziane nawet rezultaty.

2. DOTYCHCZASOWE BADANIA NAD CAŁUNEM TURYŃSKIM

Przedstawił je w wykładzie wstępnym pt. *„Le ricerche scientifiche sulla S. Sindone dal 1898 ad oggi"* P i e t r o S c o t t i, profesor uniwersytetu w Genui. Data 1898 jest datą wystawy sztuki kościelnej w Turynie, w czasie której po raz pierwszy sfotografowano Całun. Od tego czasu właściwie zaczęło się to niezwykłe zainteresowanie się tą relikwią. Fotografia bowiem wykazała, że długi na 4 m 36 cm, a szeroki na 1 m 10 cm Całun Turyński zawiera zarówno odbicia negatywne jak i pozytywne, które wytłumaczone być mogą tylko w hypotezie złożenia w nim ciała człowieka zbroczonego krwią. Właśnie ślady krwi stanowią odbicia pozytywne, które na kliszy fotograficznej tworzą negatyw, podczas gdy kontury ciała, stykające się bezpośrednio z płótnem, na kliszy fotograficznej tworzą pozytyw o niezwykłej wymowie. Rok 1898 jest zatem w badaniach nad Całunem Turyńskim datą przełomową. Od tego czasu bowiem Całun był przedmiotem studiów ze strony lekarzy, chemików, a następnie i egzegetów.

Z lekarzy zaznaczyli się głównie: chirurg paryski Pierre Barbet, który od kilkudziesięciu lat niezmordowanie pracuje nad tym tematem i dr Rudolf W. Hynek. Z kilku książek Hynka najbardziej znaną jest: „Święty Całun. Męka Pańska w oświetleniu nauki", tłumaczona na wiele języków, między innymi i na język polski.[1])

Z przyrodników: Paul Vignon i René Colson[2]) przyczynili się w znacz-

---

[1]) Przekład i opracowanie dr St. Karwowskiego, Poznań 1937.

[2]) Zwłaszcza praca P. Vignona, „Le Saint Suaire de Turin devant la science", Paris, 1902 (drugie wydanie w Paryżu w r. 1939) stała się punktem wyjścia dla niezwykłego zainteresowania się Całunem i wielu polemik.

nym stopniu do zwrócenia uwagi sfer fachowych na Całun Turyński, który stał się dla wszystkich znany dzięki znakomitym fotografiom komandora G. Enrie. (1931).

Zwolennicy autentyczności Całunu natknęli się od początku na trudności egzegetyczne, głównie w oparciu o Ewangelię św. Jana. Dał im na łamach „Revue Biblique" głośny wyraz U. Chevalier.[3]) Później egzegeci zabierali niejednokrotnie głos w tej sprawie (J. Lebreton, J. Huby, A. Vaccari) aż do znanej rozprawy F. M. Brauna O. P., prof. Uniw. we Fryburgu Szwajcarskim pt. *„Le Linceul de Turin et l'evangile de St. Jean (Tournai, 1939)* — i to w sensie wyraźnie negatywnym. Znany profesor Instytutu Biblijnego w Rzymie A. Vaccari, który na zjeździe w Turynie wygłosił wykład pt. *„Archeologia e scienze affini di fronte al sacro testo dei Vangeli"* był obecny również na kongresie rzymskim i nie ukrywał bynajmniej, że dotychczas nie wyrobił sobie poglądu, w jaki sposób autentyczność Całunu możnaby uzgodnić z tekstem Ewangelii św. Jana.

Całun Turyński jest tedy przedmiotem wzmożonego zainteresowania naukowego zaledwie od pół wieku (od 1898 roku). Przedtem bowiem wiedziano wprawdzie, że w kaplicy królewskiej w Turynie przechowywany jest Całun jako relikwia, stanowiąca własność Domu Sabaudzkiego. Ale nikt nie przywiązywał do tego specjalnej wagi. Znamiennym jest, że w znanym dziele J. H. Friedlieb-Martina: „Archéologie de la Passion" z roku 1897 Całun Turyński nie jest nawet wspomniany.[4])

Bo też zmienne jego koleje śledzić możemy zaledwie od wieku XIII. kiedy to przywiózł go z Konstantynopola do Besançon krzyżowiec Othon de la Roche. Później znajdujemy go w Chambéry, a od wieku XVI w Turynie. Przedtem, tj. przez 12 wieków nie ma właściwie żadnego historycznego potwierdzenia autentyczności tej relikwii. Pewne wzmianki historyków bizantyjskich, o ile by nawet odnosiły się do Całunu Turyńskiego, nawet rozważane łącznie, nie stanowią dowodu historycznego.

3. ŚLADY MĘKI CHRYSTUSA NA CAŁUNIE WEDŁUG dra BARBET

Jednym z najważniejszych na kongresie był wykład dra Barbet pt. *„L'epreuve de l'autenthicité du Linceul dans ses images sanguines"*. Za jego uzupełnienie w pewnym zakresie uważać by można referat prof. Judica-Cordiglia pt. *„I potesi e nuovi esperimenti sulla genesi delle*

---

[3]) Le Saint Suaire de Turin et le Nouveau Testament, Revue Biblique, 1902.

[4]) Jest to tym bardziej znamienne, że autorowie prawie jedną trzecią dzieła poświęcili szczegółowemu omówieniu relikwii Męki Pańskiej („Les reliques de la Passion", str. 260—396).

impronte sulla S. Sindone". Obaj prelegenci wykazywali na podstawie szczegółowej analizy śladów krwi na Całunie, w jaki sposób ślady te powstały i ile światła rzucają na pewne niedomówienia Ewangelii, dotyczące Męki Chrystusa. Chodzi tu przede wszystkim o:

1. krwawe ślady, wywołane koroną cierniową. Są one wyraźne zarówno nad czołem, jak i na tyle głowy, a powstały dzięki krwawieniu tętniczemu i żylnemu. Hynek idzie tak daleko, że na ich podstawie usiłuje określić nawet rodzaj głogu, z jakiego upleciono koronę cierniową. Wskazuje on mianowicie na biały głóg wschodni *(accantus orientalis)* [5]) wbrew rozpowszechnionemu wśród egzegetów przekonaniu, za którym opowiedział się zresztą i Barbet, że chodzi tu raczej o *zizyphus spina Christi* [6]).
2. ślady wywołane biczowaniem Chrystusa, widniejące na Całunie w miejscach, w których ciało od bark i klatki piersiowej aż do mięśni biodrowych przylegało do płótna. Śladów tych naliczono około 80-ciu, co odpowiadałoby przepisom prawa o 40-tu uderzeniach z uwagi na to, że dyscyplina rzymska składała się z dwóch rzemieni zakończonych ołowianymi kulkami.
3. rany rąk Chrystusa, jak z przeprowadzonych na Całunie pomiarów antropometrycznych wynika, nie znajdowały się pośrodku dłoni, ale w nadgarstkach. Doświadczenia przeprowadzone przez Barbeta są pod tym względem bardzo wymowne i zdają się wykluczać możliwość, aby przebite dłonie mogły utrzymać ciężar ciała. Ten punkt badań Barbeta, nawet niezależnie od kwestii autentyczności Całunu, już dziś uważać można za trwały wkład wiedzy medycznej do interpretacji Ewangelii.
4. rany nóg Chrystusa pochodziły z przebicia j e d n y m gwoździem śródstopia tak, że przebito naprzód lewą nogę, aby następnie przebić prawą. Powstało stąd lekkie zgięcie w kolanie i skrócenie lewej nogi, uwidocznione i na Całunie.
5. rana boku Chrystusowego nastręczała specjalne trudności. Trzeba było dopiero szeregu eksperymentów lekarskich Barbeta i ciągłego porównywania ich z Całunem, aby określić zarówno jej miejsce jak i pozostawione ślady [7]).

Widzimy zatem, że dzięki niezmordowanym wysiłkom badaczy (obok Barbeta wymienić by tu należało wielu innych jak Vignona, Hovelacque itd.) anatomia i medycyna rzucają wiele światła na interpretację tekstu ewangelii. Egzegeci wszystkie te wyniki mieć muszą na uwadze, bo jak słuszne podkreśla wielu ze zwolenników autentyczności Całunu Turyń-

[5]) Święty Całun, str. 39.
[6]) La Passion, str. 108.
[7]) Por. P. Barbet, Les Cinq Plaies du Christ, Paris, 1937.

skiego, jeżeli egzegeci odwołują się do historii, archeologii, topografii itp., to nie mniejsze znaczenie w interpretacji tekstu mieć winny wyniki badań laboratoryjnych czy eksperymentalnych, stwierdzone przez fachowców i podane do wiadomości ogółu. Pod tym względem dyskusja wokół Całunu Turyńskiego, niezależnie od jego autentyczności, może mieć niemały wpływ na interpretację szczegółów Męki Chrystusowej [8]).

4: MEDYCYNA O PRZYCZYNIE (RODZAJU) ŚMIERCI CHRYSTUSA NA KRZYŻU

Może w żadnej innej kwestii wkład medycyny w egzegezę biblijną nie ujawnił się w takim stopniu, jak w określaniu fizjologicznej przyczyny śmierci Chrystusa. Dawniejsza egzegeza nie znała po prostu takiego zagadnienia. Powstało ono dzięki badaniom nad Całunem Turyńskim i doprowadziło do ciekawych wyników. Na kongresie rzymskim odczytano w tej kwestii referat dra Hynka pt. *„La vera causa della morte dei crocifissi e la rigidita cadaverica"*.

Należało by rozróżnić bliższe i dalsze przyczyny śmierci Chrystusa. Do dalszych należało niewątpliwie ogólne osłabienie organizmu dzięki przeżyciom ostatniej nocy i upływowi krwi w czasie biczowania, cierniem ukoronowania itd. Wyśledzenie wszakże bezpośredniej przyczyny śmierci uzależnione jest w decydującej mierze od historycznej rekonstrukcji kary ukrzyżowania i towarzyszących jej zmian w organizmie. Otóż pod tym względem do znanej już dawniej dokumentacji medycyna dorzuciła wiele spostrzeżeń o dużym znaczeniu. Badanie Całunu Turyńskiego stworzyło po temu sprzyjającą okoliczność zewnętrzną. Warto podkreślić, że dla wyjaśnienia szczegółów nie cofnięto się nawet przed badaniem sekcyjnym, rzucając na szalę wszystkie zdobycze nowoczesnej wiedzy medycznej. Było to tym bardziej wskazane, że kara ukrzyżowania jest od dawna zupełnie nieznaną, stwarzając szerokie pole do przypuszczeń i płytkich sugestii. Wielu egzegetów utrzymywało, że przyczyną śmierci ukrzyżowanych było wyczerpanie, udar słoneczny, nawet zakażenie. Ale lekarze zgodnie stwierdzają, że przyczyny te mogły śmierć Zbawiciela przyspieszyć, ale nie mogły jej spowodować. Angielski lekarz R. Withaker wymienia możliwość pęknięcia aorty, czemu stanowczo przeciwstawia się Hynek, utrzymując, że „może to nastąpić u ludzi słabych, albo jako skutek uprzedniej choroby. To samo odnosi się do pęknięcia mięśnia sercowego. Jakkolwiek takie pęknięcie może się niekiedy zda-

---

[8]) Por. P. Barbet, La Passion corporelle de Jésus, Paris, 1934.

rzyć, to jednak nie może ono być dostatecznym wytłumaczeniem przyczyny śmierci setek tysięcy ukrzyżowanych“ [9]).

Faktem zasadniczym dla ustalenia przyczyny śmierci Chrystusa jest stwierdzenie, że Chrystus Pan na krzyżu wisiał (a nie tylko był przymocowany do krzyża). Przebite w nadgarstkach ręce utrzymywały cały ciężar ciała, tak że ramiona rozwarte były pod kątem prostym (90 st.) w stosunku do osi ciała. Tzw. *suppedanem* (podnóżek) było zupełnie nieznane i jest tworem artystów wczesnego średniowiecza. Co dotyczy tzw. *sedile*, na którym przecież w pewnej mierze wspierałby się ciężar ciała, Hynek i Barbet są zdania, że nic nie wskazuje na użycie go przy ukrzyżowaniu Chrystusa [10]).

Jeśli teraz z medycznego punktu widzenia pocznie się rozważać tak pojęte ukrzyżowanie, to niezawodnie dojdzie się do wniosku, że przeciążenie kończyn górnych powodowało wyczerpanie siły mięśni. Zbytnie zaś przeciążenie mięśni wywołało kurcze tetaniczne, czyli t.zw. tężec, stały kurcz mięśni, obejmujący stopniowo całe ciało.

„Również i mięśnie klatki piersiowej, która ma normalnie za zadanie przez mechaniczne podnoszenie i rozszerzanie klatki ssać powietrze do płuc, a potem je wytłaczać (co zresztą odbywa się bez naszej świadomości), ulegają tym kurczom, z początku utrudniając, a wreszcie uniemożliwiając zewnętrzny proces oddychania. Gdy bowiem silne mięśnie, podnosząc klatkę piersiową, osiągną w skurczu przewagę nad słabszymi mięśniami, zwężającymi ją, klatka piersiowa znieruchomieje w pozycji największego wdechu.

Bezpośrednią więc przyczyną śmierci było według mego przekonania — uduszenie, zobrazowane wyraźnie zewnętrzną cyjanozą czyli zesinieniem“ [11]). —

Powyższe wyjaśnienie Hynka, Barbet uważa za osobisty wkład czeskiego lekarza w kwestię przyczyny śmierci Chrystusa. Sam też podkreśla bez zastrzeżeń: „*Les crucifiés mouraient donc tous d'asphyxie, après une longue periode de lutte*, odwołując się nadto do nieznanych Hynkowi szczegółów [12]). Dla egzegezy biblijnej jest to stwierdzenie cenne. Jeżeli bowiem jeszcze przed kilkunastu laty profesor Instytutu Biblijnego w Rzymie U. Holzmeister

---

[9]) Święty Całun, str. 63.

[10]) „Il est plus que propable que toutes les croix ne le portaient pas, et que l'on ajoutait quand on avait dessein de prolonger le suplice.....

....je suis convaincu de l'absence de ce support dans la croix de Jèsus. Cela explique d'ailleurs en partie la brieveté relative de son agonie. „La Passion“, str. 59.

[11]) Hynek, Święty Całun, str. 66.

[12]) La Passion, str. 97.

pisał: „Obecnie ogół lekarzy przyczynę śmierci ukrzyżowanych upatruje w tym, że nadmiernie napięte członki uniemożliwiały normalny krwiobieg. Stąd zwiększyło się ciśnienie krwi w płucach, wywierając ucisk na serce i powodując ból, a wreszcie zatamowało jego ruch“[13]) — to dzisiaj możemy to wyrazić już w sposób bardziej fachowy i w oparciu o liczne doświadczenia i badania nawet sekcyjne.

5. ZEWNĘTRZNY WYGLĄD CHRYSTUSA WEDŁUG CAŁUNU

Na kongresie nie zabrakło również referatu o zewnętrznym wyglądzie Chrystusa Pana, a zwłaszcza o Jego Najświętszym Obliczu. Prof. Lorenzo Ferri mówił mianowicie n.t. „*La recostruzione anatomico-artistica del volto della Sindone*“. Pomiary antropometryczne L. Gedda, prof. Uniw. w Rzymie, wykazały, że wysokość postaci widniejącej na Całunie, wynosiła 1 m.78, a stosunek głowy do korpusu (1×7,5) odpowiada kanonom najpiękniejszych posągów starożytnych. Sam zresztą typ, ujawniony już przez fotografię, zdradza wyraźnie pochodzenie orientalne (nos, broda i pigmentacja głowy). Ze szczególnym akcentem podkreślono piękno i majestat Oblicza, z którym nawet porównywać nie można żadnego ze znanych dotychczas wizerunków Chrystusa. Oblicze to ma tak wielką wymowę, że gdyby miało być dziełem ręki ludzkiej, trzeba by jej szukać wśród najprzedniejszych mistrzów malarstwa.

I oto w jaki sposób, w hypotezie autentyczności Całunu, ziściłoby się marzenie chrześcijaństwa, aby posiadać wyobrażenie postaci Chrystusa i Jego Najświętszego Oblicza. Marzenie to jest tak dawnym jak samo chrześcijaństwo. Raz ujawni się ono w domniemanej korespondencji z Chrystusem Abgara króla Edessy, któremu z tej okazji rzekomo sam Zbawiciel przesłał swą podobiznę.To znowu w licznych legendach o Weronice. Historycy bizantyjscy (św. Jan Damasceński, Nicefor Kallisti) cytować będą w swych pismach tajemnicze listy urzędników rzymskich ze szczegółowym opisem zewnętrznej postaci Chrystusa, aż do słynnego apokryfu „prokuratora“ Publiusza Lentulusa (wiek XII), którego opis cieszył się niemałym wzięciem i przeniknął do literatury religijnej na długie stulecia. Ze względu na liczne podobieństwa postaci, zachodzące między tym apokryfem a Całunem Turyńskim, przytaczamy zeń główniejsze fragmenty:

Jest to człowiek słusznego wzrostu, szlachetnej postawy, o wzbudzającym część wyglądzie...

Każdy, kto nań spojrzy, odczuwa miłość i lęk jednocześnie...

---

[13]) Crux Domini atque crucifixio, Romae, 1934, str. 22.

Jego ciemno-płowe włosy zaczesane do tyłu spadają luźno na ramiona...
a zgodnie z nazaretańskim zwyczajem rozdzielone są po środku głowy.
Czoło ma wydatne i pełne spokoju, a oblicze bez zmarszczki i skazy...
Zarysy ust i linia nosa bez zarzutu
Broda gęsta i rozdzielona po środku
Oczy ciemno-niebieskie o żywym połysku
Jest straszny w gniewie
łagodny i pełen spokoju w przestrodze
zawsze łączący radość z godnością.
Widziano go niekiedy, że płakał
ale nikt go nie widział, aby się śmiał[14]).

Jeśli porównać opis powyższy z fotografią postaci Chrystusa z Całunu Turyńskiego, uderzy nas niezwykłe podobieństwo w niejednym szczególe. Majestatyczny wygląd, odbiegający od wszystkich znanych nam wzorów: rysy oblicza owiane jakimś tchnieniem Bóstwa.

Nic dziwnego, że artyści, pisarze, uczeni o Obliczu Chrystusa z Całunu piszą nie tylko z podziwem, ale z jakimś wewnętrznym lękiem. A sam G. Enrie, którego dziełem jest przecież najlepsze zdjęcie Całunu, podkreśla z przejęciem: „Spróbujmy tylko nań spojrzeć! Skoro tylko oswoimy się z pewną odrębną właściwością portretu, oczy nasze nie zdołają się oderwać od Jego majestatu. Harmonia, bijąca z rysów, dokładność proporcji, jakieś tchnienie duchowości, które je podkreśla, wszystko to nas porywa"[15]).

6. AUTENTYCZNOŚĆ CAŁUNU A EWANGELIE

Oprócz cytowanego wyżej prof. A. Vaccari na zjeździe turyńskim stosunkiem Całunu do Ewangelii zajął się salezjanin A. Cojazzi w referacie pt. „*La Sindone e i Vangeli*" W Rzymie tematowi temu poświęcono dwa zasadnicze referaty: A. M. Malo mówił nt. „*La manière de sépulture chez les Juifs en archeologie*" oraz E. A. Wuenschel: „*The Holy Shround of Turin and the Burial of Christ*". Kongres rzymski stał zdecydowanie pod znakiem trudności egzegetycznych, którym w r. 1939 dał głośny wyraz prof. uniw. we Fryburgu

---

[14]) Por. ustalony krytycznie tekst apokryfu u L. Cl. Filiona, Vie de N. S. Jésus-Christ. Exposé historique, critique, et apologètique, Paris 1925, t. 1, str. 393 ns.

[15]) La Santa Sindone rivelata dalla fotografia str. 40.

Szwajcarskim, F. M. Braun w pracy pt. *Le Linceul de Turin et l'Evangile de St. Jean.* Referaty rzymskie miały za zadanie odpowiedzieć na trudności zaakcentowane przez Brauna. Przypatrzmy się w najogólniejszym zarysie, co mówią Ewangelie o pogrzebie Chrystusa i w jakiej mierze dotyczy to autentyczności Całunu Turyńskiego.

„A gdy nadszedł wieczór" (Mk. 15, 42), tj. według ówczesnego sposobu wyrażania się czas od godziny trzeciej do szóstej po południu — Józef z Arymatei i Nikodem, obaj członkowie Sanhedrynu, po otrzymaniu zezwolenia Piłata, przystąpili do obrzędów pogrzebowych. Trzej pierwsi ewangeliści mówią o tym bardzo ogólnie:

„A Józef, otrzymawszy Ciało, owinął Je w prześcieradło (sindon) czyste i złożył Je w nowym grobowcu swoim, który był wykuł w skale".

(Mt. 27, 59—60)

„Józef zaś, kupiwszy prześcieradło (sindon) i zdjąwszy Go, owinął prześcieradłem i złożył Go w grobowcu, który był wykuty w skale".

(Mk. 15, 46)

„I zdjąwszy, owinął prześcieradłem (sindon) i złożył Je w wykutym grobowcu, w którym nikt jeszcze nie był położony".

(Łk. 23, 53)

Żaden z trzech pierwszych ewangelistów nie był naocznym świadkiem opisywanej sceny na Kalwarii. Jedynie tylko św. Jan był naocznym świadkiem wszystkiego. Dlatego w jego opisie nie brak już wiele mówiących szczegółów. Dowiadujemy się tego, że Nikodem przybył

„niosąc około stu funtów przyprawy mirry i aloesu" (19, 39), oraz że

„wzięli tedy Ciało Jezusowe i obwiązali Je w prześcieradła (othoniois) z wonnościami jak jest zwyczajem grzebać u Żydów"

(19, 40)

Jan zatem mówi nie o jednym prześcieradle (całunie), ale o wielu, nie wspomina o „o w i n i ę c i u w p r z e ś c i e r a d ł o" ale o „o b w i ą z a n i u p r z e ś c i e r a d ł a m i" — powołując się przytem wyraźnie na „z w y c z a j p o g r z e b o w y u Ż y d ó w".

Skoro tedy sam ewangelista wskazuje nam kierunek, w jakim szukać mamy wszystkich szczegółów, związanych z pogrzebem Chrystusa, nie pozostaje nam nic innego jak podążyć jego śladem [16]).

Zwyczaje pogrzebowe u Żydów polegały na tym, że przede wszystkim zamykano zmarłemu oczy (Rodz. 46, 4; Tob. 14, 15), obmywano ciało (Dz. Ap. 9, 37) i namaszczano wonnościami. Obmyte i namaszczone ciało spowijano kawałkami płótna (othonia), zwłaszcza ręce i nogi (keiriai). Następnie dopiero zawijano w prześcieradło (sindon).

Głowę zmarłego owijano w specjalną chustę (sudarion). W czasach Chrystusa Pana chusta ta zasłaniała oblicze zmarłego, jak i tym świadczą dokumenty. Przed zasłonięciem oblicza krewni składali na nim ostatni pocałunek. Na Kalwarii ceremonii dopełniła napewno Matka Chrystusa i wszyscy, którzy Mistrza za życia kochali i czcili, a przy śmierci wiernie przy Nim wytrwali, a więc i Maria Magdalena, i Jan, Józef z Arymatei i Nikodem.

Tak przygotowane ciało posypywano obficie pachnidłem w ten sposób, że największą ilość umieszczano pod zwojami prześcieradła. W Egipcie, gdzie stosowano mumifikację ciał, głównym zabiegiem przeciw rozkładowi było balsamowanie. W tym samym celu, tj. aby ciało jak najdłużej zostało nie zepsute, Żydzi obsypywali je pachnidłami.

Nie należy przypuszczać, aby powyższy obrzęd pogrzebu nie był w czasach Nowego Testamentu zachowywany. Przeciwnie, w samym tekście biblijnym mamy liczne dowody, że jak każdych przepisów rytualnych i tych, dotyczących pogrzebu, przestrzegano skrupulatnie. I tak np. gdy w Joppie zmarła Tabita —

„p o o b m y c i u z ł o ż o n o j ą w g ó r n e j i z b i e"
(Dz. Ap. 9, 37)

Łazarz w grobie miał

---

[16]) Por. P. Schegg, Biblische Archäologie, Freiburg i Br. 1887, t. 2 str. 632 ns.; F. X. Kortleitner, Archeologia Biblica, Oeniponte, 1917, str. 685—691; art. Burial, w W. Smitha, Dictionary of the Bible, t. 1, str. 467—473. Por. nadto H. Strack — P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München, 1924 t. 2, str. 545.

„ręce i nogi związane opaskami (keiriais), a twarz owiniętą w chustę (sudarion)".

(Jan 11, 44)

Co więcej, ową chustę, służącą do owinięcia głowy i twarzy, przy pogrzebie Chrystusa Jan wyraźnie wymienia. Apostoł Piotr mianowicie w niedzielę Zmartwychwstania, gdy spojrzał do grobu

„ujrzał leżące prześcieradła (ta othonia) oraz chustę (to sudarion), która była na głowie Jego, leżącą nie razem z prześcieradłami, ale zwiniętą osobno na jednym miejscu".

(Jan 20, 6—7)

Cały nakreślony powyżej rytuał pogrzebowy zdaje się wykluczać możliwość autentyczności Całunu Turyńskiego. Obmycie ciała, związanie opaskami i przykrycie oblicza specjalną chustą nastręcza przecież olbrzymie trudności przy wyjaśnieniu krwawych śladów na Całunie i odbicia Najświętszego Oblicza.

Zwolennicy autentyczności widzą to, tym bardziej, że egzegeci prawie bez wyjątków ustawicznie podkreślają niemożliwość zharmonizowania opisu Ewangelii św. Jana z autentycznością Całunu. Toteż od lat kilkudziesięciu toczy się na ten temat dyskusja, która dotychczas nie dała żadnych wyników pozytywnych i kwestię autentyczności Całunu pozostawia w ciągłym zawieszeniu. Wiele o tym rozprawiono już na zjeździe w Turynie, a prawie cały drugi dzień kongresu rzymskiego upłynął na próbach wyjaśnienia tekstu Ewnagelii Św. Jana. Niestety, prób tych nie możemy uznać za poważne. Jeżeli bowiem zwolennicy autentyczności usiłowali w nas wmówić i to z zegarkiem w ręku, że w ciągu trzech godzin (3—6 po południu), dzielących śmierć Chrystusa od zapadnięcia zmierzchu, nie było po prostu czasu na wypełnienie przewidzianych rytuałem czynności pogrzebowych — to odpowiadamy na to krótko, że św. Jan Ewangelista był jednak innego pod tym względem zdania.

Stanowczo również nie możemy się zgodzić, aby „sudarion" oznaczał to samo, co „sindon" — chociaż dr Barbet szuka rozwiązań właśnie w tym kierunku [17]). A już z najwyższym zdumieniem obecni na kongresie rzymskim egzegeci przyjęli usiłowanie Wuenschela, aby wyrażenie „obwiązali" z Ewangelii św. Jana (Wulgata: ligaverunt; grecki: edesan) uznać

---

[17]) La Passion, str. 178 ns.

za nieautentyczne na korzyść pewnych wariantów z kodeksów późniejszych i małego znaczenia.

Na przekonanie egzegetów nie wpływało również krzykliwe odwoływanie się salezjanina Cojazzi'ego do tekstu greckiego: jak gdyby tekst grecki nie wspominał o obmywaniu zmarłych, o przewiązywaniu opaskami lub o sudarion. Toteż, gdyśmy o mocno spóźnionej godzinie opuszczali w dniu 3 maja *Palazzo Cancelleria* po dniu prawie całkowicie poświęconym rozważaniom trudności egzegetycznych, każdy z nas czuł, że kongres raz jeszcze doszedł do impasse'u. Trudności te okazały się większe niż pierwotnie przypuszczano. A z całej prowadzonej już przed kongresem kampanii prof. Cojazzi'ego, w której nie zabrakło nawet hasła: „Non i Vangeli spiegano la Sindone, ma la Sindone spiega i Vangeli" (Nie Ewangelie wyjaśniają Całun, ale Całun wyjaśnia Ewangelie) [18]) nie ostało się właściwie nic.

7. OCENA PRAC KONGRESU

W syntetycznym ujęciu rezultatów prac kongresu należało by oddzielić to, co fizjologowie, chemicy czy lekarze mówili o męce Chrystusa i bezpośredniej przyczynie Jego śmierci, od autentyczności Całunu w świetle tekstu biblijnego. O ile bowiem, zawsze zresztą w zgodzie z historią czy archeologią, badania nad Całunem Turyńskim wnoszą wiele światła do interpretacji Ewangelii, o tyle nie zdołały dotychczas uchylić trudności głównie Ewangelii św. Jana, zdających się wykluczać autentyczność Całunu. I można mieć wiele zastrzeżeń co do sposobu, w jaki prof. Braun usiłował wyjaśnić pochodzenie śladów na Całunie. Jedno wszakże przyznać trzeba, że problem biblijny postawiony został przez niego dobrze, a interpretacja tekstu Ewangelii św. Jana przeprowadzona bez zarzutu. Być może, że dalsze badania wpłyną na zmianę takiego stanu kwestii. I tak np. dr Barbet w ostatniej swojej książce bierze poważnie pod uwagę ewentualność odbicia na Całunie śladów Oblicza Chrystusa nawet poprzez sudarion [19]). Dotychczasowe wszakże doświadczenia Volckringera mogą być jedynie wstępem do dalszych w tej dziedzinie.

Jest to już wszakże zadanie fizjologów, chemików i lekarzy. Dotychczasowe ich wysiłki płynące z najszlachetniejszych pobudek nie są bynajmniej bezowocne, a przyszłe okazać się mogą nawet decydującymi.

Jakżeby im było wdzięczne chrześcijaństwo, gdyby im się udało istotnie ukazać światu Oblicze Pana. Jeśli bowiem Chrystus powiedział:

---

[18]) W rzymskim piśmie „Orizzonti" z kwietnia 1950 r.
[19]) La Passion, str. 187.

A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata.

(Mt. 28, 20)

to czyż nie słusznie komentuje Mereżkowski:

„Czyż mogą nie widzieć Jego twarzy ci, z którymi jest On zawsze. Nie, ludzie wiedzą coś o Jego twarzy, pamiętają i nigdy nie zapomną. Jego Oblicze w pamięci i sercu ludzkim, niezatarcie i cudownie przez Pana samego utrwalone, nie jest przywidzeniem.

Rzec można, że jest to jedyna twarz, którą ludzkość ujrzała i zapamiętała i będzie pamiętać — widzieć zawsze; wszystkie inne są przywidzeniami, wszystkie — to przejściowe cienie, ta jedna jest Słońcem"[20]).

Ks. EUGENIUSZ DĄBROWSKI

---

[20]) Jezus Nieznany, w przekł. polskim, Warszawa, 1937, str. 336.

Redakcja pragnie podkreślić zgodnie zresztą z ostatecznym wnioskiem artykułu, że Kongres rzymski pozostawił otwartą sprawę autentyczności Całunu i nie przesądził ostatecznej egzegezy tekstu św. Jana dotyczącego złożenia do grobu Chrystusa.

O. ALBERT KRĄPIEC

RAZ JESZCZE O KINETYCZNYM DOWODZIE ISTNIENIA BOGA

W 19 numerze „Znaku" ukazał się artykuł Ks. Kłósaka o kinetycznym dowodzie istnienia Boga. Autor dochodzi (między innymi) do wniosku, że w świetle danych współczesnej fizyki, tradycyjny (Tomaszowy) dowód kinetyczny jest właściwie bezprzedmiotowy. Takie stanowisko wydaje mi się w tym zagadnieniu dosyć dowolne, dlatego też zamiast wchodzić w szczegółową dyskusję, będę się starał podać ten dowód w analizie krytyczno-filozoficznej i w ten sposób wykazać jego słuszność oraz moc przekonywającą.

I. Co rozumiemy przez kinetyczny dowód?

Częstokroć powodem nieporozumień jest niesprecyzowanie pojęć, które podkładamy pod utarte terminy. Aby na tym miejscu uniknąć dwuznaczności, trzeba sobie uświadomić, co oznacza termin KINESIS, który scholastyczni tłumacze oddali w łacińskim MOTUS, co znaczy ruch, poruszanie.

O jakim ruchu jest tu mowa? Odpowiedzi na to pytanie udzieli nam Arystoteles i św. Tomasz [1]). Pierwszy z nich zagadnieniem ruchu zajmował się w księgach Fizyk. Analizuje

---

[1]) Mowa jest tylko o Arystotelesie i św. Tomaszu, gdyż oni głównie są konstruktorami omawianego dowodu. Stąd ich nauka w tej materii jest zasadnicza.

tam ruch fizyczny i przy jego pomocy dochodzi do stwierdzenia PROTOS KINUN — pierwszego motoru ruchu [2]).

Nie zacieśnia się jednak Stagiryta do przyjmowania wyłącznie ruchu fizycznego, lecz uznaje również inne rodzaje ruchu, w swoim zakresie prawie tak szerokie jak byt, które posiadają tę samą definicję, co ruch fizyczny: HE TU DYNAMEI ANTOS ENTELECHEIA [3]), co znaczy ziszczanie się jakiejś możności.

Bezstronne przeglądnięcie tekstów Doktora Anielskiego ukazuje, że on od początku tj. od Komentarza do Sentencji, który się ukazał około 1254 roku, aż do końca swego naukowego życia pojęcie ruchu opiera na potencjonalności bytu [4]).

Zatem, ani Arystoteles oni św. Tomasz, główni konstruktorzy kinetycznego dowodu, nie zacieśniają pojęcia ruchu do zjawisk czysto fizycznych, lecz utożsamiają go ze zmianą, czyli stawaniem się. Stawanie się, zmiany w materii, mają postać ruchu fizycznego. Ruch jednak fizyczny nie wyczerpuje pojęcia zmiany.

Wobec tego z terminem KINESIS połączone jest pojęcie ZMIANY, stawania się. Ruch zaś fizyczny, mechaniczno-lokalny o tyle jest ruchem, o ile swoiście partycypuje w pojęciu zmiany jako zmiany. Konstruując więc dowód kinetyczny trzeba go oprzeć na szerokim i niezawodnym pojęciu zmiany, która również jest najgłębszą treścią ruchu fizycznego, jako rzeczywistego ruchu.

Stanowisko św. Tomasza.

W jaki sposób św. Tomasz dowodził istnienia Boga z ruchu? Nauka jego o tym zagadnieniu podlegała dużej ewolucji, co stawało się niekiedy powodem mylnych sądów o jego zdaniu.

Prawdą jest, że w sumie filozoficznej: **Contra Gentiles** w swym dowodzie **„ex motu"** posługuje się na pierwszym miejscu danymi z ruchu czysto fizycznego; czyni to jednak tylko w tym dziele. Co go jednak skłoniło do zastosowania takiej metody? Prawdopodobnie to, że w okresie pisania **Contra Gentiles**

---

[2]) Por. Fizyk. ks. 7; ks. 8.

[3]) Por. Fizyk. ks. 3. r. 1. 201. a. 10; Met ks. 10. r. 9. 1065. b. 15.

[4]) Por. Sent. I. d. 8. q. 3. a. 1. c.; Sum. Th. I, q. 2. a. 3. W Komentarzu do Metafizyk Arystotelesa pisze: „Tyle jest gatunków ruchu i zmian, ile jest gatunków bytu... a pochodzi to stąd, że ruch nie znajduje się poza rzeczami". (In. Met. 1. XI. lect. 9. n. 2293. Ed. Cathala.)

znajdował się pod wpływem Averroesa[1]). Jak zaś wykazał Gilson [2]) stawiano w średniowieczu problem, na jakiej płaszczyźnie oprzeć dowody na istnienie Boga: czy fizycznej, czy metafizycznej. Awicenna stał na stanowisku, że dowodzenie jest jedynie skuteczne w oparciu się na metafizyce, która odróżnia byt możliwy od bytu koniecznego i stwierdza istnienie ESSE NECESSARIUM. Averroes natomiast przeciwnie, idąc po myśli Stagiryty, uważał, że nie metafizyka, lecz fizyka dowodzi istnienia Boga przy pomocy pojęcia KINESIS, którym Arystoteles zajmował się nie w **Metafizykach** lecz w księgach **Fizyk**.

Jeżeli zatem św. Tomasz w okresie pisania **Contra Gentiles** zetknął się z wersją Arystotelesa arabsko-łacińską i przez Averroesa patrzył na Stagirytę, nic dziwnego, że w tym właśnie dziele posługuje się również dowodami fizycznymi. Poza tym takie stanowisko św. Tomasza wyjaśnia także cel tej pracy, pisanej dla misjonarzy pracujących wśród Żydów i Maurów, pośród których można się było spodziewać ludzi obznajomionych z poglądami Averroesa.

Myśl przewodnią dowodu z ruchu w **Contra Gentiles** czerpie św. Tomasz z 7 księgi **Fizyk** Arystotelesa, gdzie Stagiryta dla udowodnienia motoru pierwszego posługuje się dwiema zasadami: a) każdą rzecz będącą w ruchu porusza jakiś czynnik zewnętrzny; oraz b) w serii czynników poruszających i poruszanych nie można iść w nieskończoność, lecz konieczne jest istnienie pierwszego czynnika, który już tylko porusza, sam zaś nie jest poruszany.

Palus I. w pracy: Le caractère métaphysique des preuves thomistes de l'existence de Dieu [3]) wykazał, o ile św. Tomasz w dowodzie kinetycznym posługiwał się danymi fizycznymi, a o ile ontycznymi. Tabela poniższa zobrazuje dokładnie to zagadnienie.

Z załączonej tabeli widać, że materiał zebrany przez św. Tomasza pochodzi przede wszystkim z 7 księgi *Fizyk*. Argumenty jednak, które tam się znajdują uzupełnia Doktor Anielski z 8 księgi *Fizyk* i 8 *Metafizyk*. Ucieczka do metafizyki jest poniekąd zrozumiałą, jeżeli się zważy, że chodzi tu o udowodnie-

---

[1]) Por. Salman D. O. P. recenzję w Bull. Thom. T. IV. r. 1934-36. p. 605—610.

[2]) Gilson E.: Avicenne et le point de départ de Duns Scot. (Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A. t. II. 1927. p. 91—100).

[3]) Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age. 1934, p. 143—153.

nie bytu transcendentnego, nie mieszczącego się w fizycznych przejawach bytu.

Fiz.	Contra Gent.	Comp. Theol.	Summa Theol.
A. Każdą rzecz w ruchu porusza czynnik zewnętrzny			
1. Dowód z podziału rzeczy zmiennej 241. b. 24—242. a 15.	1. Dowód z podziału rzeczy zmiennej. 2. Dowód indukcyjny z. Fiz. ks. 8. r. 4. 3. Dowód metafizyczny przez akt i możność. Met 8, 8.	1. .... 2. Dowód doświadczalny ogólny. 3.	1. .... 2. .... 3. Dowód metaf. z aktu i możności.
B. Negacja ciągu nieskończonego w serii poruszających i poruszanych			
1. Dowód z charakteru materialnego rzeczy zmiennych.	1. Dowód z charakteru meter. rzeczy zmiennych. 2. Dowód z analizy motoru poruszanego. Fiz. 8 5. 3. Dowód z analizy przyczyny nadrzędnej.	1. .... 2. .... 3. Dowód z analizy przyczyny narzędnej.	1. .... 2. Dowód z analizy motoru poruszanego. 3. ....

C. Konkluzja: Konieczność istnienia pierwszego motoru

Argumenty księgi 7 *Fizyk* zużytkowują pojęcie ruchu tylko w zastosowaniu do ciał. Pierwszy pokazuje niemożność jakiegoś ciała podlegania zmianom z danych tylko wewnętrznych; drugi zaś odrzuca hipotezę poruszających i poruszanych motorów. Rezultat takich dowodów jest bardzo ograniczony: stwierdzenie istnienia motoru pierwszego jako źródła zmian materialnych. Nie wiadomo zaś kim lub czym jest ten motor.

Św. Tomasz, chcąc widocznie wzmocnić argumentację zaczerpniętą od Averroesa i Arystotelesa, dodaje w pierwszym członie dowodu argument zaczerpnięty z analizy bytu. Odnosi się on wprawdzie do ruchu materialnego, nie zwraca jednak uwagi na materialność tego ruchu i jego dane czysto fizyczne, lecz do-

chodzi do ontycznej treści: zmiana ciał jest manifestacją zmienności bytowej, czyli jest zastosowaniem obiektywnych pojęć możności i aktu, które są nierozdzielne z pojęciem bytu. Tak pojęty ruch jakkolwiek wychodzi z danych fizycznych, nie leży już w dziedzinie nauk fizycznych, lecz w dziedzinie filozofii pierwszej: metafizyki. I chociaż o tym argumencie wspomina Stagiryta w księgach *Fizyk* [1]), to jednak posługuje się nim zasadniczo nie tam, lecz w księgach *Metafizyk* [2]).

Gdy chodzi o drugi człon argumentu; negację ciagu nieskończonego w serii czynników poruszających i poruszanych, to argument pierwszy pozostaje w obrębie rzeczy materialnych, jak i całe dowodzenie Stagiryty w tej dziedzinie. Natomiast dwa ostatnie argumenty *Contra Gentiles,* którymi odrzuca hipotezę nieskończonego ciągu motorów, są tak powszechne jak sam byt.

Zatem z analizy najdłuższego dowodu Tomaszowego w *Contra Gentiles* widać, że nie wszystkie argumenty uzasadniające dwa człony argumentu głównego posiadają jednakową moc dowodową. Dowody fizyczne nie wychodzą poza obręb praw fizycznych, dlatego wzmocnione są argumentami dodatkowymi, a te właśnie mają istotną siłę dowodową. Konkluzja wszystkich argumentów: konieczność istnienia motoru nieporuszonego, nie wypływa w równej mierze z wszystkich dowodów. Związanie przeto konkluzji z wszystkimi dowodami nie jest w równej mierze i znaczeniu konieczne.

Tak rzecz przedstawia się w *Contra Gentiles,* gdzie najdłuższy dowód kinetyczny jest powodem różnorakiej interpretacji nauki Tomasza. Inaczej jest natomiast w Sumie Teologicznej, dojrzałym dziele Doktora Anielskiego. Jak widać z tabeli, opuszcza tam wszystkie dane fizyczne, opierające się na charakterze materialnym ciał, a ujmuje tylko sedno rzeczy: najgłębszą naturę zmiany ujętej w filozoficznych terminach aktu i możności. Dowód oparty na takich danych bezsprzecznie leży w płaszczyźnie metafizycznej. Nie można o tym zapominać, jeśli się chce dowód ten poddawać krytycznej analizie.

---

[1]) Por. ks. 8. r. 4. 255. a. 12—18; 5, 257. b. 6—11.
[2]) por. ks. 8 i 11.

Spór o metodę.

Analiza dowodu *Contra Gentiles* wykazuje, że drogą fizycznej teorii ruchu (wprawdzie wg. fizyki Arystotelesowskiej) nie można stwierdzić istnienia Boga. Ten fakt z życia i prac św. Tomasza jest pewną przestrogą dla tych, którzy by chcieli zbyt powiązać filozofię z naukami przyrodniczymi a zwłaszcza z fizyką teoretyczną. W tendencji tej jest podwójne niebezpieczeństwo. Jedno płynie z obecnego stanu fizyki, która jak wiadomo, znajduje się w okresie przebudowy. Odkrycie bowiem mikrokosmosu podważyło a niekiedy i zburzyło nienaruszone prawa fizyki klasycznej. Dla wytłumaczenia zjawisk fizyki współczesnej, konstruuje najrozmaitsze hipotezy, które jako takie nie pretendują do tłumaczenia obiektywnej rzeczywistości, lecz interpretują dogodnie poszczególne zjawiska fizyczne.[1]) Istnieje niebezpieczeństwo, że filozof do zjawisk fizyki współczesnej i hipotez tłumaczących, czy też usiłujących tłumaczyć te zjawiska, będzie podchodził zasadniczo i dlatego uwikła się w trudności, które wcale nie przyczynią się do wyjaśnienia rzeczywistości. Nie znaczy to jednak, by filozof nie interesował się i nie znał nowych zagadnień przyrody. Nie wolno mu jednak zbyt pochopnie argumentować danymi fizyki współczesnej, gdyż nauka ta ciągle jest w fazie formowania się.

Drugie niebezpieczeństwo płynie z pokusy posługiwania się metodą nauk fizycznych w filozofii. Jakkolwiek fizyka jako nauka szczegółowa i filozofia jako nauka ogólna wychodzą z danych konkretnej rzeczywistości, to jednak tę rzeczywistość ujmują całkowicie różną metodą poznawczą. Fizyk posługuje się eksperymentem czy obserwacją i o tyle jego twierdzenia będą naukowe, o ile dadzą się doświadczalnie sprawdzić; natomiast filozof tę samą rzeczywistość naświetla pierwszymi zasadami bytu i myśli jakimi są: zasada tożsamości, niesprzeczności, racji dostateczej itp. Te same jednak zasady filozof musi wpierw uściślić analizą krytyczną.

Wprawdzie zasadami tymi posługuje się również fizyk, czy jakikolwiek badacz nauk szczegółowych i sam eksperyment jak i narzędzie którym się w eksperymencie posługuje oraz tok myślenia ścisłego mają ostatecznie za podstawę pierwsze zasady,

---

[1]) Por. Poincaré H.: La Science et l'Hypothèse, c. 9 Paris. 1909, str. 167—189.

bez których mocy obowiązującej wszystko by runęło, niemniej jednak nauki szczegółowe zasadami tymi nie posługują się bezpośrednio, ani też ich nie precyzują. Filozof natomiast, jeśli chce pozostać w obrębie swego przedmiotu, dane rzeczywistości konkretnej naświetla odrazu pierwszymi sprecyzowanymi zasadami i analizuje je w świetle tych zasad, dzięki czemu otrzymuje wyniki niemniej pewne niż konkluzje nauk szczegółowych, choć te ostatnie może bardziej przemawiają do wyobraźni na skutek ich większej wyobrażalności.

Posługiwanie się w filozofii metodą nauk szczegółowych przede wszystkim jest niefilozoficzne, a także nie może doprowadzić do żadnych rezultatów, gdyż nie pozwoli wyjść poza obręb danych fizycznych. Fizyka bowiem, czy jakakolwiek nauka prowadzi do pojęć ogólnych, które tę rzeczywistość ogarną. Metoda nauk fizycznych nigdy nie wyprowadzi umysłu poza dane fizyczne. Stąd filozof usiłujący posługiwać się taką metodą popełnia zasadniczy błąd w takie mierze, w jakiej się nią posługuje, chociaż by jego wnioski były słuszne. Ich słuszność będzie miała inne źródło.

Wynika z tego, że dowodzenie istnienia Boga, jako bytu transcendentnego w stosunku do świata, nie może się opierać na metodach jakiejkolwiek nauki szczegółowej, gdyż argumenty tych nauk, z racji ich metody, nigdy nie wyjdą poza obręb przedmiotu danych umiejętności. Przedmiot zaś tych nauk jest zawsze immanentny w stosunku do świata; zatem nie dojdzie do bytu transcendentnego — Boga. O nim coś pewnego i ścisłego (poza nauką objawioną) powiedzieć może tylko i jedynie filozofia, ze swoistą metodą poznawczą.

II. Filozoficzna analiza kinetycznego dowodu

Opierając się na dotychczasowych ustalonych danych trzeba w dowodzie kinetycznym zanalizować ruch jako ruch, w najszerszym pojęciu, czyli ruch jako pewną zmianę, stawanie się. Aby argument posiadał swą siłę dowodową, wystarczy stwierdzić fakt istnienia zmian (ruchu, stawania się) w świecie, zupełnie obojętne są gatunki tych zmian. Mogą to więc być zmiany substancjalne (zchodzące np. przy przechodzeniu materii nieożywionej w materię żywą, w procesie asymilacji i odwrotnie w procesie dysymilacji lub też zmiany bardziej powierzchowne, przypadłościowe, jakimi są ruchy ilościowe (np. wzrastanie),

lub jakościowę, do jakich zaliczamy fakty nabywania usprawnień, czy wreszcie ruchy lokalne ze swoimi rzeczywistymi relacjami do miejsca i wzajemnej odległości.

Co więcej dla skonstatowania zmian i ruchu nie jest nawet potrzebna supozycja (zresztą oczywista) istnienia numerycznie różnych substancji. Samo istnienie zmian, będące faktem skonstatowania zarówno przez doświadczenie zewnętrzne jak i wewnętrzne już jest dostateczną bazą dla kinetycznego dowodu.

Wychodząc zatem z tego faktu, za Arystotelesem i Tomaszem twierdzimy: 1) istnienie zmian (ruchu) domaga się czynnika zewnętrznego powodującego te zmiany (omne quod movetur ab alio movetur) — oraz:

2) w szeregu czynników poruszających i poruszanych nie można iść w nieskończoność, lecz z konieczności dochodzi się do pierwszego źródła zmian (ruchu), które my nazywamy Bogiem.

1. Każdą rzecz będącą w ruchu porusza czynnik zewnętrzny.

Ruch pojęty jako zmiana, jako stawanie się, jest swoistym ziszczaniem się możności; jest drogą do uzyskania nowej jakiejś formy bytowania. Zmiana, stawanie się nie jest już czystą możnością bycia taką lub inną rzeczą. W stawaniu się i zmianach rzecz wyszła już ze swej fazy czysto możnościowej, już dąży do zdeterminowanego celu. Do celu tego jeszcze jednak nie doszła. Albowiem gdyby rzecz przy zmianach osiągnęła już swój kres, ustałby proces stawania się, a nastąpiłaby faza trwania; zaistniałby pewien stan posiadania określonej formy bytowania.

Zatem zmiana jest czymś pośrednim między czystą możnością a ziszczoną formą jakiegoś nowego sposobu bytowania. W fakcie zmian zachodzi pewne przejście z jednego stanu bytowania w stan bytowania nowy. We wszelkich więc zmianach, jako zmianach, różne są fazy, które połączone w jedno w rezultacie dają rzeczywistość zmiany, stawania się, ruchu. W każdej zmianie musimy wyróżnić przynajmniej dwie fazy: a) fazę wyjściową, zaczątkową ruchu, czy zmiany i b) fazę ostateczną, kres tej samej zmiany. Częstokroć nie tylko początek i kres w zmianach są różne: różne są także pośrednie fazy zmian, ruchu, stawania się.

Wobec tego fakt zmiany, czyli stawania się (najszerzej pojętego ruchu) wyklucza z całą oczywistością identyczność kresów a niekiedy i pośrednich faz tej zmiany. Początek zmiany

i stawania się nie jest tym samym, czym jest ich kres. Gdyby bowiem była między nimi identyczność, nie byłoby zmiany, ustałoby dążenie do tego, co już jest. Skoro zaś niema identyczności między zaczątkiem a kresem zmian; skoro zaczątek, czy pośrednie fazy zmiany nie posiadają w sobie rzeczywistości kresu — przeto do tego kresu dążą przez zmianę. W tym fakcie zmiany zachodzi łączenie kolejnych (przynajmniej dwu: początku i kresu) etapów w jedno rzeczywiste stawanie się. Mówiąc filozoficznie, rzeczywistością jest stawanie się, czyli zmiana, niemożnością jest identyczność możności i aktu, które w wypadku zmian czyli stawania się są jego zaczątkiem (możność) i kresem (akt). Możność bowiem jest jeszcze nieposiadaniem doskonałości aktu; zatem w stosunku do aktu jest jeszcze niebytem. A nie jest tym samym byt i niebyt.

Sama więc oczywistość zmusza do przyjęcia, że w wypadkach stawania się, czyli zmian, poszczególne fazy (przynajmniej dwie: początek i kres) nie są identyczne, zatem są RÓŻNE.

Te jednak poszczególne r ó ż n e fazy stawania się, czyli ruchu, w samym fakcie stawania się są połączone i w rezultacie dają jedną rzeczywistość: zmianę.

Zachodzi więc pytanie. na mocy czego poszczególne (przynajmniej dwie) fazy zmian, same z siebie różne, w rezultacie łączą się w jedną rzeczywistość zmiany, której kresem jest jakaś nowa forma bytu?

Zaistniał więc dylemat: albo poszczególne fazy zmiany SAME Z SIEBIE będą dążyły do zespolenia się w jeden ciąg ruchu — albo to zespolenie nastąpi w wyniku jakiegoś czynnika ZEWNĘTRZNEGO, czyli różnego od poszczególnych faz zmiany.

Rozpatrzmy obie możliwości. Czy możliwe jest najpierw, by poszczególne fazy w zmianie, same z siebie, bez pomocy żadnego zewnętrznego czynnika zespalały się i w rezultacie dawały jakąś nową postać bytu, jako kresu w wyniku zmiany?

Takie rozwiązanie zagadnienia jest nie do przyjęcia, gdyż zawiera w sobie sprzeczności. W fakcie bowiem zmiany faza poprzednia w stosunku do fazy następującej jest r ó ż n a, a różna jest przez to, że nie jest i d e n t y c z n ą, gdyż to zniweczyłoby samą zmianę. Zatem brak identyczności między fazą poprzednią i następną występuje na skutek tego, że faza poprzednia zmiany nie posiada w sobie tej rzeczywistości, którą posiada faza następna. W stosunku do rzeczywistości posiadanej przez fazę następną, faza poprzednia zmiany jest jeszcze niebytem. Jeżeli zaś jest

jeszcze niebytem, wobec tego sama z siebie nie może sobie tego bytu (który znajduje się w fazie następnej) udzielić. Niebyt bowiem nie może sam z siebie stać się bytem; nicość nie może się stawać rzeczywistością. Zatem faza poprzednia nie może sobie sama dać tego, czego nie posiada. Gdyby zaś zmiana tłumaczyła się przez siebie samą, bez interwencji czynnika zewnętrznego, wówczas doszlibyśmy do sprzeczności, że faza poprzednia zmiany daje sobie (aby miała) to, czego nie posiada; jeżeli zaś daje, musi mieć. A więc ma rzeczywistość, bo daje, i nie ma tej rzeczywistości, bo daje, aby mieć.

Gdyby więc zmiana tłumaczyła się sama przez się, zniweczyłaby samą siebie, albowiem przekreśliłaby różnicę między poszczególnymi fazami, przynajmniej dwiema: początkiem i kresem) zmiany.

Zatem nie jest możliwe, ażeby zmiana tłumaczyła samą siebie bez odwołania się do czynnika zewnętrznego, który ją warunkuje.

Wobec tego, jeśli ruch sam w sobie, zmiana sama w sobie, nie ma dostatecznej racji bytu, a mimo wszystko zmiany istnieją, czyli istnieje przechodzenie z możności do aktu, m u s i i s t n i e ć c z y n n i k z e w n ę t r z n y, który jest dostateczną racją bytu [1]) zmian, czyli ruchu najogólniej pojętego.

Zatem to, co się staje, co podlega zmianom, co słowem, w jakikolwiek sposób, jest w ruchu — staje się, zmienia, w wyniku działania czynnika zewnętrznego, będącego dostateczną racją bytu samej zmiany. Bez tego czynnika, jako bez dostatecznej racji, samej zmiany by nie było; tymczasem zmiana jest, przeto musi być także czynnik zewnętrzny.

Dochodzimy więc do założonego wniosku, że każdą rzecz pod-

---

[1]) Zasadę dostatecznej racji bytu, która brzmi: to dzięki czemu dany byt jest tym czym jest, lub (negatywnie): to bez czego dany byt nie jest tym czym jest (Por. Świeżawski S.: Byt. tr. 195) uważam za zasadę analityczną, lecz nie „per se I modo", ale „per se II modo". Por. In Anal. Post. 1. I. c. 3. lect. 10). Wypływa ona z analizy nie podmiotu lecz orzeczenia, które jest zrozumiałe tylko przez zaistnienie podmiotu: Pojęcie bytu tłumaczy każdy byt. Orzeczenie: „każdy byt" swą zrozumiałość znajduje w podmiocie jakim jest obiektywne pojęcie bytu. Pojęcie to, posiadające w sobie swą zrozumiałość, tłumaczy wszystkie formy bytu. Stąd nie zgadzam się z ks. Sawickim F. według którego zasada racji dostatecznej jest postulatem. (por. Manthey F.: X Sawicki jako teoretyk poznania. Pelplin 1947. str. 84.)

legająca zmianom, lub będącą w ruchu porusza jakiś czynnik zewnętrzny.

Wykazana zasada (quidquid movetur ab alio movetur) ma zastosowanie tak szerokie, jak szerokim jest pojęcie zmian, w wyniku których nastaje jakakolwiek nowa rzeczywistość. Odnosi się więc także do zmian, jakie się dokonują u istot żyjących, czyli tych, które posiadają poruszanie płynące od wewnątrz, a więc ruchy immanentne (wsobne).

Zatem w myśl wykazanej zasady czynności zwierząt i ludzi swoje ostateczne zrozumienie otrzymują przez odwołanie się do poruszającego czynnika zewnętrznego. Nawet akty naszej woli, jej chcenia czy niechcenia, nie znajdą swego wytłumaczenia w wirtualności woli, ale domagają się również współdziałania czynnika zewnętrznego, będącego dostateczną racją bytu czynności u istot żywych.

Krótko mówiąc, czynne władze działania muszą być również poruszone, by mogły wyłonić z siebie jakieś aktualne działanie, będące nową rzeczywistością, nową formą bytu. Władza bowiem czynna nie zawsze aktualnie działa. Wola np. nie zawsze wyłania z siebie akty chcenia czy niechcenia. Wobec tego aktualne działanie jest zawsze nową rzeczywistością, jakąś nową postacią bytu, którego przedtem nie było. Była wprawdzie możność wyłonienia takiego aktu, niemniej jednak możność działania nie jest samym działaniem. W stosunku do działania jest jeszcze niedziałaniem; jest niebytem w stosunku do bytu jakim jest działanie. Zatem jakakolwiek możność wykonywania działania, przed zaistnieniem faktu działania, nie posiada jeszcze w sobie rzeczywistości tego właśnie działania. W chwili zaś samego działania, tę nową rzeczywistość posiada. Zatem ta sama możność (czynna) ma się w stosunku do siebie przed działaniem i w działaniu jako nie mająca nowej rzeczywistości działania i mająca nową rzeczywistość działania; wyraża się adekwatnie w pojęciu możności i aktu.

Jeśli się zatem ma do siebie jak rzeczywista możność do aktu — aby z możności przeszła do aktu, musi otrzymać poruszenie od zewnątrz. Nie mając bowiem w sobie nowej rzeczywistości działania (bo gdyby miała toby działała), nie może sobie sama tej rzeczywistości udzielić.

I nie można tu dać dystynkcji aktu wirtualnego; bo ostatecznie, czym jest ten wirtualny akt? Czy już jest posiadaniem jakiejś nowej formy rzeczywistości? Nie, bo gdyby tę formę

posiadał, to byłaby ona tą czynnością. Zatem formy jeszcze nie posiada, jeszcze w stosunku do niej jest niebytem; jest przeto w możności.

Musimy więc stwierdzić, że jakikolwiek akt wirtualny w stosunku do aktu formalnego wyraża się w pojęciach: możności i aktu. A ponieważ z możności do aktu nie ma przejścia nie uwarunkowanego czynnikiem zewnętrznym, przeto i w czynnościach istot żywych, nawet w działaniu intelektu czy woli, konieczne jest poruszenie od zewnątrz.

Gdziekolwiek więc istnieją zmiany, jako zmiany, tam zachodzi konieczność poruszenia od zewnątrz przez jakiś czynnik: *każdą rzecz będącą w ruchu porusza czynnik zewnętrzny.*

2. Niemożliwy jest nieskończony ciąg czynników poruszających i poruszanych.

Gdy mówimy o czynnikach poruszających i poruszanych, chodzi o aktualną zmianę, będącą w y n i k i e m działania czynnika zewnętrznego, który jest dostateczną racją tej zmiany. Nie chodzi natomiast o zmiany dokonywane w przeszłości, ani też o podmioty tych zmian, które do zmiany jako zmiany nic nie wnoszą.[1])

Seria nieskończona aktualnych, istotnie sobie podporządkowanych, czyli w fakcie ruchu od siebie zawisłych czynników poruszających i poruszanych jest niemożliwa. Jak to bowiem zostało wykazane, absurdalną jest zmiana bez czynnika zewnętrznego, który jest dostateczną racją samej zmiany. Bez tego bowiem czynnika (w myśl brzmienia negatywnego racji dosta-

---

[1]) Nie widzę sprzeczności nieskończonego ciągu najrozmaitszych przemian np. energii, czy faktów rodzenia się, wśród istot żywych. Wprawdzie bowiem takie zmiany wyrażają się w czasie, to jednak ani w pojęciu materii, ani w pojęciu zmian jako zmian, nie mieści się czas. Nie można zatem ściśle argumentować o początku czasowym zmian czy materii, na skutek tego, że one się wyrażają w czasie. Wprawdzie każdy odcinek czasu, jaki zdołamy wyodrębnić, będzie posiadał charakter czegoś skończonego, to jednak nie można zapominać, że każdy wyodrębniony odcinek czasu jest właśnie dowolnie wyodrębniony przez umysł; słowem miara czasu jest bytem pojęciowym posiadającym swe uzasadnienie w rzeczy. Na bytach zaś pojęciowych, chociażby one miały swe uzasadnienie w rzeczy, nie można jechać do Boga, tym mniej stwierdzać jego istnienie. Gdy chodzi o podmioty zmian, to one nic nie wnoszą do pojęcia ruchu. Obojętne jest bowiem, czy kowal kuje jednym młotem, czy je zmienia.

tecznej) dana zmiana nie byłaby tym czym jest, to znaczy zmianą.

Jeśli więc ten zewnętrzny czynnik jest potrzebny tam, gdzie istnieje zmiana, przeto nie można iść w nieskończoność, bo przez to samo zmiany straciłyby dostateczną rację bytu, bez której nie byłyby tym czym są. Albo więc czynnik zewnętrzny, będący racją bytu tej zmiany, sam podlega zmianie, albo też nie podlega już żadnej zmianie Jeśli nie podlega zmianie, jeśli jest niezmienny, jest czystą działalnością i my go nazywamy Bogiem. Jeśli natomiast i ten czynnik podlega jakimkolwiek zmianom, a przez to samo nie jest sobą działający, czyli działalnością czystą, wtedy poza nim musi istnieć jakiś inny czynnik, będący dostateczną racją jego rzeczywistej zmiany, a poza tamtym jeszcze inny, jako z kolei racja bytu zmiany tamtego itd.

Nie można tu jednak w tym ciągu czynników poruszających i poruszanych iść w nieskończoność, albowiem każdy z tych czynników zewnętrznych jest racją bytu tych zmian. Jest tym, co daje byt, od którego byt w tym porządku całkowicie zależy. Jest zmiana, j e ś l i jest ten czynnik zewnętrzny; tamten zaś zkolei zewnętrzny czynnik posiada zmianę, j e ś l i jest poza nim inny wprawiający go w ruch, ów z kolei j e ś l i jakiś inny czynnik itd. Zmiana jest uwarunkowana całkowicie czynnikiem zewnętrznym. Zatem nie może być nieskończona ilość warunków, gdyż w nieskończononej ilości tych warunków jest brak ostatniego; dlatego właśnie jest nieskończona, że ostatniego brak. Jeśli więc brak ostatniego warunku, od którego zależą wszystkie warunki poprzednie, wobec tego nie mogłoby być zmiany. Tymczasem zmiana jest; przeto musi istnieć ostatni warunek nieuwarunkowany, który sam w sobie ma źródło ruchu, który jest sobą działający, jest czystym aktem, gdzie już nie ma żadnego ziszczania się możności.

Dowodzenie to ilustruje również zdrowy rozsądek. Seria bowiem czynników poruszających i zmiennych jest tylko przedłużaniem narzędzi, jest coraz dalszą transmisją. Ostatecznie jednak musi istnieć samo w sobie jakieś źródło energii, które przekazuje ją za pomocą transmisji czynnikom dalszym. Każdy o tym dobrze wie, że nieskończony szereg transmisji nie wyłoni energii dlatego, że jest nieskończonym ciągiem uporządkowanych narzędzi, bez jakiegoś źródła energii .

Zatem fakt zmiany w przyrodzie z konieczności prowadzi nas, jeśli tylko te zmiany ściśle zanalizujemy, do pierwszego źródła niezmiennego, które my nazywamy Bogiem.

Całą tę, nieco przydługą, analizę ruchu, można ująć krócej w następujący dowód:
Jeśli w świecie istnieją zmiany i stawanie się, co jest oczywiste z doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego, absolutnie musi istnieć dostateczna racja tych zmian.
Skoro zaś zmiana, czyli stawanie się, samo w sobie nie może mieć racji dostatecznej, gdyż przez to samo zmiana nie byłaby zmianą; nie było by bowiem braku identyczności różnych (przynajmniej dwu) faz tych zmian.
Wobec tego musi istnieć racja dostateczna tych zmian poza samymi zmianami.
A ponieważ poza zmianami w szukaniu racji dostatecznej niedorzeczny jest ciąg w nieskończoność.
Przeto musi istnieć racja dostateczna, w której nie ma zmian, w której jest absolutna identyczność bez rozróżnienia na etapy działania. Jest to Bóg.
Argument wypływa z ontycznej analizy zmian, które muszą być wszędzie tam, gdzie nie ma absolutnej identyczności istnienia i działania. Skoro zaś absolutna identyczność istnienia jakiejś natury z jej działaniem zachodzić może tylko w jednym wypadku, przeto wszędzie indziej istnieją zmiany, które przez rację dostateczną muszą się sprowadzać do identyczności w swoim prażródle. Bóg jako prażródło absolutnie niezmienne, bez żadnej domieszki potencjalności, ma w sobie rację dostateczną swego działania, gdyż jest sobą działającym, jest czystą istnością. Bez Niego wszystko byłoby absurdalne i sprzeczne. Jeśli by Boga nie było, nie było by niczego. A jeśli coś jest, musi być Bóg. Bóg — albo nic, to dylemat, do którego dochodzimy analizując najbardziej oczywiste zjawisko, jakim jest zmiana w nas i poza nami.

Uwagi końcowe.

1. Dowód więc św. Tomasza „ex motu" w *Sumie Teologicznej* posiada w całej pełni swą siłę dowodową, która bynajmniej nie zmalała na skutek nowych teorii fizyki atomowej, czy też starych teorii inercji kartezjańsko-newtonowskich. Albowiem św. Tomasz nie zajmuje się ruchem jakiegoś specjalnie rodzaju, nie analizuje ruchu fizycznego jako fizycznego, lecz nawet ruch fizyczny ujmuje pod kątem ruchu najogólniej pojętego, którego natura mieści się adekwatnie w pojęciach możności i aktu.
2. W dowodzeniu celowo pominąłem analizę poszczególnych gatunków ruchu, gdyż to nie wiąże się z tematem. Mimocho-

dem zaznaczyłem, że wszelki ruch nawet lokalny, mechaniczny, wyraża się w pojęciach możności i aktu. Tutaj bowiem nową rzeczywistością, nowym aktem zupełnie dobrze mogą być i są nowe relacje do miejsc, w cząstce będącej w ruchu. Relacja zaś również jest bytem, jakkolwiek ułamkowym. Zatem i ruchy wewnątrz atomowe rozmaitych cząstek nie wychodzą poza obręb pojęć: możności i aktu. Nie są bowiem czystą doskonałością, czystym aktem; lecz w stosunku do kolejno zajmowanych miejsc, w stosunku do wzajemnego oddziaływania mieszczą się jeszcze nadal w pojęciach aktu i możności.

3. Zupełnie zaś poza zagadnienem kinetycznego dowodu jest problem ruchu, jako nieoddzielnej własności materii. Chociaż by (dato non concesso) ruch rzeczywiście był nieodłączną właściwością materii, to jednak ruch jako ruch, w sobie sam, bez odwołania się do czynnika zewnętrznego jest niedorzeczny.

4. W dowodzeniu istnienia Boga nie można posługiwać się danymi czysto fizycznymi i w naświetleniu fizycznym, gdyż tą drogą nie dojdziemy ani do stwierdzenia bytu transcendentnego jakim jest Bóg, ani też nic nowego nie wniesiemy do fizyki teoretycznej.

Nawet dyskusja z materialistami dialektycznymi nie uprawnia do porzucenia metody jedynie skutecznej, jaką się posługuje filozofia w dowodzeniu istnienia Boga. Z różnymi bowiem systemami filozoficznymi nie można nigdy dojść ani do porozumienia, ani też ich skutecznie zwalczać w samych tylko konkluzjach. Wpierw musi się wykazać dogmatyczną dowolność filozoficznych zasad jakiegoś systemu, by potem odrzucić niezgodne z rozumem konkluzje. Wyniki bowiem jakiejkolwiek nauki będą bez znaczenia, jeśli zasady, z których te konkluzje wynikają, będą dowolne. Ex falso quodlibet.

Albert M. Krąpiec O. P.

KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK

DIALEKTYCZNE PRAWO RUCHU MATERII

I

Jedno z praw dialektyki marksistowskiej ujmuje materię pod kątem widzenia jej ustawicznych zmian, które w języku filozofów marksizmu nazywa się po prostu *ruchem* [1]. Idąc za zwyczajem obejmowania wszelkich zmian, jakie zachodzą w materii, mianem ruchu, będziemy nazywali wymienione prawo dialektycznym prawem ruchu materii.

Władysław Krajewski pisze w artykule „Dialektyka fizyki współczesnej", ogłoszonym w trzecim zeszycie *Myśli współczesnej* z ubiegłego roku, że według tego prawa „wszystko na świecie znajduje się w ciągłym ruchu i przeobrażeniu, wciąż się zmienia i przekształca, zawsze coś się rodzi i rozwija, a coś zanika i obumiera" [2]. Formuła p. Krajewskiego nie wyraża jednak całej treści dialektycznego prawa, dotyczącego ruchowego aspektu materii. Gdybyśmy chcieli uwzględnić wszystkie wyjaśnienia i przykłady, podawane zarówno przez p. Krajewskiego, jak i przez innych teoretyków marksizmu, musielibyśmy

---

1) Prof. Adam Schaff pisze we „Wstępie do teorii marksizmu" (wyd. 4-e, Książka i Wiedza, 1949, str. 122), że „nie podobna by ujść przed zarzutem zasadniczego błędu, o ile by się usiłowało sprowadzać ogólny fakt ruchu... wyłącznie do postaci ruchu mechanicznego. Ciepło, światło, prąd elektryczny, analiza i synteza chemiczna, życie, myśl — to również formy ruchu, aczkolwiek bynajmniej nie mechanicznego. Każda z nich posiada charakterystyczną właściwość szczególną. Wspólne jest im zaś wszystkim to, że prowadzą *do zmiany*. Dlatego też „ruch" w szerszym znaczeniu jest równoznaczny ze „zmianą". — Por. moją pracę „Materializm dialektyczny", Kraków, 1948, str. 67.

2) Str. 210.

powiedzieć, że badane przez nas prawo wyraża: 1) że materia znajduje się w ustawicznym ruchu mechanicznym i musi się w tym ruchu znajdować, 2) że materia ulega jeszcze ustawicznym przemianom jakościowym, gdy przechodzi z jednych form do drugich i 3) że ruch ten i przemiany jakościowe nie mają początku i nie będą miały końca (wieczność ruchu mechanicznego i przemian jakościowych).

Według teoretyków marksizmu dialektyczne prawo o ustawicznym ruchu materii stosuje się nie tylko do przyrody, ale także do myśli ludzkiej. Zasadniczy sens tego zastosowania dobrze wyraził prof. Adam Schaff, gdy we „Wstępie do teorii marksizmu" pisał: „Filozofia marksizmu twierdzi, że każda posiadana przez nas prawda nosi charakter względny i jest wyznaczona warunkami historycznymi danej epoki... Żadna osiągnięta przez poznanie prawda natury ogólnej (nie idzie tu o takie prawdy, jak stwierdzenie, że ktoś umarł tego a tego dnia) nie jest absolutna, nie może być oderwana od konkretnych warunków" [3]). Taki pogląd zawiera pewien moment relatywizmu, ale nie jest to relatywizm krańcowy, gdyż według materializmu dialektycznego w prawdach względnych mieszczą się fragmenty prawdy absolutnej, których gromadzenie będzie coraz bardziej przybliżało ludzkość w nieskończonej ilości jednostek ku pełnej prawdzie absolutnej [4]). Tę ostatnią myśl mocno podkreślał Fryd. Engels w „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft" [5]). Tę myśl akcentuje także prof. Schaff we „Wstępie do teorii marksizmu". „Materializm dialektyczny zgodnie ze swoim przesłankami — twierdzi ten ostatni — uznaje istnienie prawdy absolutnej. Ale wcale nie twierdzi, że nasze poznanie jest absolutne. Prawda absolutna jest nam dostępna, ale tylko jako granica nieskończonego procesu zbliżania się do niej" [6]). A nieco dalej pisze: „Prawda absolutna składa się z prawd względnych i stąd też proces wy-

---

3) Str. 68. Zob. tamże str. 67, 125.

4) W literaturze marksistowskiej termin „prawda absolutna" bierze się w dwojakim znaczeniu. „Pierwsze jej znaczenie — tłumaczy nam Schaff — jest identyczne z prawdą obiektywną... W drugim znaczeniu prawda absolutna oznacza prawdę, która ma charakter zupełny, niezmienny, jest rezultatem bezwzględnego poznania". O. c., str. 66, 67. Gdy w niniejszym studium jest mowa o prawdzie absolutnej, chodzi o prawdę absolutną w tym drugim znaczeniu.

5) W wyd. 3-cim, Stuttgard 1894, str. 79—81.

6) Str. 67. W pierwszym wydaniu z r. 1947 Schaff pisał: „jako p r o c e s zbliżania się do niej". (Str. 70)

krywania tych ostatnich jest zarazem procesem przybliżania się do prawdy absolutnej“ [7]).

Stosowanie do myślenia ludzkiego dialektycznego prawa o ruchu w sensie „umiarkowanego“ zrelatywizowania tego myślenia napotyka według teoretyków marksizmu na pewne wyjątki. Nie każda prawda ludzka jest dla materializmu dialektycznego prawdą względną, prawdą uzależnioną od warunków miejsca i czasu. Materializm dialektyczny przyznaje, że niektóre prawdy ludzkie mają charakter wieczny, absolutny, na co zwrócił szczególną uwagę Włodzimierz Lenin w polemice z A. Bogdanowem [8]). Przykłady takich prawd absolutnych podał Engels w „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“, traktując je jednak na ogół pogardliwie jako „banały i komunały najgorszego gatunku“ *(Plattheiten und Gemeinplätze der ärgsten Art)* [9]). Chodzi tu o takie prawdy, jak „że dwa razy dwa jest cztery, że suma trzech kątów trójkąta równa się dwom kątom prostym, że Paryż leży we Francji, że człowiek bez pożywienia umiera z głodu“ [10]), że wszyscy ludzie muszą umierać“, że „wszystkie samice ssaków mają gruczoły mleczne“ [11]), „że na ogół ludzie nie mogą żyć bez pracy, że dotąd dzielili się przeważnie na rządzących i rządzonych, że Napoleon zmarł 5 maja r. 1821“ [12]). Zdaniem Engelsa postęp wiedzy wydatnie redukuje ilość prawd, które możemy uznać za zupełne i niezmienne. Autor ten sądzi, że najniekorzystniej przedstawia się sprawa prawd absolutnych na terenie „nauk historycznych“, do których, według niego, ma między innymi należeć i nauka o moralności i filozofia spekulatywna i religiologia. Według Engelsa „właśnie w tej dziedzinie [w dziedzinie nauk historycznych] ostateczne prawdy ostatniej instancji są najrzadsze“ [13]).

---

7) Str. 68. Na str. 65 Schaff twierdził, że „poznanie prawdy absolutnej da się pomyśleć tylko jako n i e s k o ń c z o n y p r o c e s poznania, zachodzący w nieskończonej ilości jednostek ludzkich“.

8) W. Lenin, Materializm a empiriokrytycyzm, r. II, 5. Opieram się na tłumaczeniu, podanym w Zeszytach „Nowych dróg“, Seria filozoficzna 1, 1949, str. 14.

9) Str. 84. Zob. tamże str. 83. Tekst polski podaję przy cytatach z Engelsa za tłumaczeniem Pawła Hoffmana pt. Anty — Dühring, Książka, 1948.

10) Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, str. 81.

11) Tamże, str. 83.

12) Tamże, str. 84.

13) Tamże, str. 88.

II

Jak wypadnie nam ocenić dialektyczne prawo o ustawicznym ruchu materii?

Weźmy najpierw pod uwagę pierwszą część pierwszego punktu tego prawa, gdzie jest powiedziane, że materia znajduje się w ustawicznym ruchu mechanicznym. Z wyjaśnień, podanych przez teoretyków marksizmu wynika, że biorą oni pod uwagę to pojęcie ruchu mechanicznego, do jakiego doszła fizyka klasyczna. I tak znają oni względność ruchu mechanicznego w tym sensie, że wszelki ruch mechaniczny jest ruchem względem określonego ciała odniesienia [14]). Nic nie mówią jednak teoretycy marksizmu o względności każdego ruchu mechanicznego w zrozumieniu dynamiki, do której to idei względności doszedł A. Einstein, opierając się na równości masy bezwładnej i ciężkiej [15]). Dla filozofów marksistowskich zdaje się nie ulega wątpliwości, że moża stwierdzić ze stanowiska dynamiki, że np. t o ciało jest w stosunku do t a m t e g o ciała w ruchu obrotowym a to drugie ciało w stosunku do pierwszego znajduje się w spoczynku [16]). Ten punkt widzenia jest wprawdzie niezgodny z fizyką relatywistyczną, która każde twierdzenie o ruchu danego ciała lub o jego spoczynku uważa tylko za wyraz określonych teoretycznych zapatrywań, ale ten punkt widzenia idzie po linii naszych spontanicznych, codziennych intuicji, opartych na danych zmysłów. I jeżeli rezygnując z głębszej obiektywności, jaką daje fizyka relatywistyczna, ograniczymy się przy zagadnieniu ruchu mechanicznego do ujęcia naszych potocznych intuicji, wówczas teza o ruchu mechanicznym materii, wzięta tak, jak ją przedstawiają teoretycy marksizmu, nie będzie budziła żadnych zastrzeżeń.

---

14) Tak rozumianą względność ruchu mechanicznego bierze pod uwagę np. prof. Schaff we „Wstępie do teorii marksizmu", str. 128, 129.

15) Zob. Einsteina: „Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie" 13-e wyd. Braunschweig 1921, § 20, str. 45—48.

16) Tak zapewne należy pojmować wywody o ruchu mechanicznym i o względnym spoczynku u Engelsa w „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft", str. 49, 50 i u Schaffa we „Wstępie do teorii marksizmu", str. 128, 129.

Już przy doświadczeniu w skali makrokosmosowej będziemy musieli powiedzieć, że nie znamy ciał, które byłyby w bezwzględnym spoczynku. Ciałom makrokosmosu będziemy mogli przypisać tylko względny spoczynek, tzn. spoczynek, który ma miejsce w pewnych specjalnych układach odniesienia. Kinetyczny charakter materii zaakcentuje się wobec nas jeszcze wydatniej, gdy od doświadczenia w skali makrokosmosowej przejdziemy do doświadczenia w skali mikrokosmosowej. Gdy różne ciała makrokosmosu tylokrotnie przedstawiają się w odniesieniu do nas w spoczynku, to badając elementarne składowe cząsteczki materii, zawsze znajdziemy je w stosunku do nas w ruchu. Będzie to i wdzieranie się w dalszą przestrzeń i ruch obrotowy wokół własnej osi, tzw. „kręt". Możemy prędkość pierwszego z tych dwu ruchów zmniejszać, przepuszczając np. neutrony przez ciała szczególnie bogate w atomy wodoru, jak woda, drzewo, parafina. Możemy prędkość wymienionego ruchu zwiększać, posługując się, jeżeli idzie o elektrony, betatronem Kersta, a jeżeli idzie o protony, neutrony i deuterony, aparatem Greinachera, generatorem elektrostatycznym wysokiego napięcia Van de Graaffa, czy zwłaszcza cyklotronem Lawrance'a. Nie umiemy jednak elementarnych cząsteczek materii unieruchomić w stosunku do nas. Mówiło się wprawdzie przy pewnych doświadczeniach o elektronie w spoczynku, o mezonie w spoczynku, ale ów elektron był tylko elektronem związanym z atomem argonu [17]), a ów mezon był znów mezonem bardzo powolnym o znikomej energii kinetycznej [18]).

Dotychczas braliśmy pod uwagę fakt, że ruch mechaniczny jest stałą, choć zacieśnioną do pewnych układów odniesienia własnością materii. Ale pp. Schaff i Krajewski nie ograniczają się do stwierdzenia samego faktu ruchu mechanicznego materii lecz twierdzą jeszcze, że materia nie mogłaby istnieć bez ruchu mechanicznego [19]). Gdyby ci autorzy wyrazili się ściślej, po-

---

17) Mam tu na myśli zjawisko zderzenia się mezonu z elektronem „w spoczynku". Zob. Louis Leprince — Ringuet, Les rayons cosmiques [2], Paris, Albin Michel, 1948, str. 206, 207.

18) Chodzi tu o sfotografowane przez Perkinsa zjawisko dezintegracji jądrowej, wywołanej przez mezon „w spoczynku". Zob. o tym w cytowanej co dopiero książce str. 263—265.

19) Schaff „Wstęp do teorii marksizmu", str. 42, 128; Krajewski „Dialektyka fizyki współczesnej", str. 210. Gdy prof. Schaff pisze na str. 128, że ruch jest konieczną formą istnienia materii, nie ma specjalnie na uwadze ruchu mechanicznego. Naszemu autorowi chodzi o jakąkolwiek zmianę. Ale chociażby p. Schaff brał pod uwagę zmiany jakoś-

wiedzieliby niezawodnie, że materia nie mogłaby istnieć, jeżeli by nie znajdowała się w ruchu mechanicznym przynajmniej w jednym układzie odniesienia. Ta teza Schaffa i Krajewskiego o niezbędności ruchu mechanicznego do istnienia materii jest powtórzeniem poglądów Engelsa z „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ [20]). To, co Engels pisał o ruchu w ogóle, że jest on sposobem istnienia materii (die Daseinsweise der Materie [21]), mógł powtórzyć specjalnie o ruchu mechanicznym.

Czy autorowie marksistowscy dowiedli swojej tezy o konieczności powiązania ruchu mechanicznego z materią? Schaff i Krajewski nie postarali się poprzeć tej tezy żadnymi argumentami. Pewien zarys dowodu znalazłem tylko u Engelsa. Ten klasyk marksizmu pisze w cytowanym co dopiero dziele, że stan bezruchu materii jest „jednym z najbardziej pustych i jałowych wyobrażeń, jest czystym chorobliwym majaczeniem“, jest „wyobrażeniem niedorzecznym“, „gdyż przenosi na wszechświat stan z istoty swojej względny, jako bezwzględny, w którym więc jednocześnie może znajdować się zawsze tylko c z ę ś ć materii“ [22]). Ponadto za przyjęciem tezy o konieczności przynależenia ruchu mechanicznego do materii przemawia, zdaniem Engelsa, ta okoliczność, że teza przeciwna wiedzie do uznania istnienia Boga, który wyprowadza świat z absolutnego bezruchu w stan ruchu [23]). Otóż, jeżeli idzie o pierwszy argument Engelsa, który wychodzi z założenia, że stan bezruchu może przysługiwać tylko części materii wszechświata, to fizycy, jak Clausius i lord Kelvin, nie uważali za niedorzeczną idei, do jakiej doszli stosując zasadę Carnota do całości wszechświata, że po stopniowej zamianie wszystkich form energii w ciepło i po równomiernym rozprzestrzenieniu się tego ciepła ustanie we wszechświecie w skali makroskopowej wszelki ruch mechaniczny. Nie chodzi mi tu o to, czy Clausius i W. Thomson trafnie przewidzieli przyszłość wszechświata. Wydaje mi się, że wątpliwości, jakie pod tym względem wysunięto z wielu

---

ciowe materii, to i tak uwzględniałby implicite ruch mechaniczny, bo według niego ruch mechaniczny jest nieodzowną podstawą wyższych form ruchu, zasadzających się na zmianie jakości. Zob. „Wstęp do teorii marksizmu“, str. 123.

20) Str. 49, 50.

21) Str. 49.

22) Str. 50, 51.

23) Tamże str. 49, 51, 52.

stron, nie pozwalają na pozytywne ustosunkowanie się do tezy o śmierci termicznej wszechświata [24]). Chciałbym tylko zaznaczyć, że niezależnie od tego, jakie będą przyszłe koleje naszego wszechświata, dałby się t e o r e t y c z n i e pomyśleć wszechświat, w którym ostatecznie w skali makroskopowej ustałby wszelki ruch mechaniczny. Zaś możliwość pomyślenia takiekiego wszechświata nie pozwala nam nazywać koncepcji bezruchu całego wszechświata „chorobliwym majaczeniem". Co do drugiego argumentu Engelsa, to wydaje mi się, że nawet ten, kto stoi na stanowisku ateistycznym, nie potrzebuje się bardzo obawiać idei o możliwości bezruchu całego wszechświata, bo sama ta idea nie prowadzi koniecznie do przyjęcia Boga, wyprowadzającego wszechświat z absolutnego bezruchu w stan ruchu. Wszak przyjęcie tezy, iż cały wszechświat mógłby znajdować się w całkowitym bezruchu, nie wiąże się koniecznie z myślą, że obecny stan ruchu we wszechświecie był poprzedzony stanem całkowitego bezruchu. Kto przyjmuje możliwość bezruchu całego wszechświata, ten nie wyklucza i tego, że ta możliwość nigdy de facto nie była i nie będzie zrealizowana, a tym bardziej nie wyklucza tego, że ta możliwość zrealizuje się dopiero w końcowym etapie rozwoju wszechświata.

Drugi punkt dialektycznego prawa o ruchu materii, który to punkt opiewa, że materia ulega jeszcze przy swym kinetycznym charakterze ustawicznym przemianom jakościowym, nie może wywoływać żadnych wątpliwości. Możemy powtórzyć z p. Krajewskim, że „zmienne i przeobrażalne okazały się... wszystkie formy materii" [25]). Dziś nikt nie będzie podzielał tezy Mendelejewa o niezmienności pierwiastków chemicznych. Dziś wiemy, że zmiennymi są nie tylko pierwiastki chemiczne, ale również elementarne cząsteczki materii. Badanie emisji elektronów przez ciała naturalnie promieniotwórcze oraz badanie emisji elektronów lub pozytronów przez ciała sztucznie promieniotwórcze doprowadziło do wniosku, że proton może zamienić się w neutron i na odwrót, neutron może zamienić się w proton. Gdy proton przekształca się w neutron, traci swój do-

24) Twierdzę tylko tyle, że, jak dotąd, nic nas nie uprawnia do pozytywnego opowiedzenia się za tezą o śmierci termicznej naszego wszechświata. Wydaje mi się jednak, że nie mamy wystarczających podstaw, by wykluczyć możliwość tej śmierci. To zagadnienie rozpatrzę szerzej w osobnym studium, w którym postaram się zająć stanowisko wobec wywodów marksisty Pawła Labérenne, przedstawionych w pracy „L'origine des mondes", Paris 1947, str. 209—244.

25) Dialektyka fizyki współczesnej, str. 210.

datni ładunek elektryczny, który zostaje emitowany na zewnątrz we formie pozytronu. Gdy znów neutron przekształca się w proton, wówczas neutron przejmuje z powrotem dodatni ładunek elektryczny, w związku z czym następuje emisja elektronu. By uczynić zadość zasadzie zachowania energii przyjmuje się, że przy wzajemnych przekształceniach protonu i neutronu zostaje wytworzoną obok pozytronu czy elektronu cząsteczka neutralna pod względem elektrycznym — neutrino [26]). W wypadku spotkania się pozytronu i elektronu znikają obie cząsteczki, a w ich miejsce pojawiają się dwa kwanty promieniowania gamma. W komorze Wilsona stwierdzono przy pomocy metody śladów mgiełkowych, że gdy mezon wyczerpie swoją energię kinetyczną, wówczas przekształca się w elektron o dużym zasobie energii. Aby być w zgodzie z zasadą zachowania pędu, przyjęto jeszcze, że obok elektronu mezon daje początek cząsteczce neutrino. [27]). Badania Powella i jego współpracowników, oparte na metodzie emulsji fotograficznych, wskazały, jak mezony ciężkie, mezony Pi, zamieniają się na mezony zwykłe, mezony Mi, i prawdopodobnie na mezony neutralne, jak i mezony Mi zamieniają się na elektrony [28]).

Czy do trzeciego punktu badanego przez nas prawa, punktu głoszącego wieczność ruchu przy zmienności jego form, będziemy mogli w równie pozytywny sposób ustosunkować się, jak pozytywnie ustosunkowaliśmy się do drugiego punktu? Czy filozofowie marksistowscy dowiedli swej tezy o wieczności ruchu?

Wł. Krajewski stawia tę tezę zupełnie dogmatycznie, nie podawszy za nią żadnego argumentu. Prof. Schaff zadowala się tylko lakoniczną uwagą, że „przeciwny punkt widzenia prowadzi siłą rzeczy do idealizmu i religii“ [29]), tzn. do przyjęcia Boga wprawiającego świat w ruch. Autor „Wstępu do teorii marksizmu“ wyraża się tak o tezie, która zakłada początek ruchu w czasie. Otóż argument prof. Schaffa ma taką wartość, jaką wartość ma negacja istnienia Boga, przy czym trzeba pamię-

---

26) Zob. Louis Leprince — Ringuet, Les rayons cosmiques, str. 278—281, 287—290 i prof. Arkadiusza Piekary „Elektryczność i budowa materii“, Kraków 1948, § 326, str. 601. W. Heisenberg tak zacieśnił wzajemną łączność protonu i neutronu, że proton i neutron pojął jako dwa różne stany jednej i tej samej cząsteczki, zwanej nukleonem.

27) Zob. uwagi Louis Leprince — Ringuet o kliszy Williamsa i Robertsa z r. 1940 w „Les rayons cosmiques“, str. 216, 218.

28) Piekara „Elektryczność i budowa materii“, § 323, str. 592. Zob. tamże na str. 593 mikrofotografię rozpadu mezonu Pi na mezon Mi.

29) Wstęp do teorii marksizmu, str. 42.

tać, że ten, kto przyjmuje początek ruchu w czasie, wcale nie musi sobie wyobrażać, że Bóg jest pierwszym motorem ruchu w świecie, gdyż wydaje się raczej, iż ruch w świecie jest tylko następstwem sił, złożonych przez Boga w rzeczywistość fizyczną. Gdy się przyjmie tezę, iż ruch miał początek w czasie, musi się dla ostatecznego wytłumaczenia tego ruchu sięgnąć do Boga Stwórcy,ale nic nas nie zmusza, by robić to w sposób tak symplicystyczny, jak nam podsuwa prof. Schaff. Możemy przyjąć, że Bóg jest tylko pośrednim sprawcą ruchu, o ile byty fizyczne obdarzył zdolnością do ruchu [30]).

Poważniejszą argumentację za tezą o wieczności ruchu znajdujemy jedynie u Engelsa w „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft". „Materia bez ruchu — pisze w tym dziele klasyk marksizmu — jest tak samo nie do pomyślenia jak ruch bez materii. Ruch jest więc tak samo niestwarzalny i niezniszczalny jak sama materia, co dawniejsza filozofia (Kartezjusz) wyraża w twierdzeniu, że ilość istniejącego w świecie ruchu jest zawsze ta sama. Ruch nie może więc być stworzony, może być tylko przeniesiony" [31]). Gdybyśmy to rozumowanie chcieli wyrazić w sposób bardziej ścisły i precyzyjny, nadalibyśmy mu następującą postać: Jeżeli materia bez ruchu jest tak samo nie do pomyślenia jak ruch bez materii i jeżeli materia jest niestwarzalna i niezniszczalna, to materia musi się znajdować w ustawicznym ruchu, który jest niestwarzalny i niezniszczalny... Temu rozumowaniu nic nie można zarzucić pod względem formalnym, ale wartość realna jego wniosku będzie zależała od wartości realnej obu przesłanek. Kto by za-

---

30) W artykule „Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów", jaki ogłosiłem w 19-ym numerze Znaku (str. 392—401), starałem się wykazać, że przy współczesnych poglądach na materię idea ponadświatowego pierwszego motoru nieruchomego straciła swe uzasadnienie, jakie zdawała się dawniej posiadać. To moje ujęcie spotkało się z zastrzeżeniami poczynionymi z wielu stron. Wyrazem tych zastrzeżeń jest artykuł ks. Witolda Pietkuna „Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów", ogłoszony w **Ateneum Kapłańskim** (t. 52, r. 4 1950, zesz. 3, str. 185—197). Na zarzuty ks. Pietkuna czy innych jeszcze krytyków odpowiem w osobnej książce, poświęconej kinetycznemu dowodowi istnienia Boga.

31) W tłumaczeniu Pawła Hoffmana na str. 73. W oryginale ten tekst przedstawia się następująco: „Materie ohne Bewegung ist ebenso undenkbar wie Bewegung ohne Materie. Die Bewegung ist daher ebenso unerschaffbar und unzerstörbar wie die Materie selbst; was die ältere Philosophie (Descartes) so ausdrückt, dass die Quantität der in der Welt vorhandnen Bewegung stets dieselbe sei. Bewegung kann also nicht erzeugt, sie kann nur übertragen werden". Str. 50.

kwestionował wartość realną choćby jednej przesłanki, ten już nie mógłby opowiedzieć się za całą treścią wniosku. Otóż powyżej, gdy starałem się wykazać, że materia w skali makroskopowej daje się pomyśleć bez ruchu mechanicznego, wyeliminowałem tezę identyczną z częścią treści pierwszej przesłanki. Nie trudno było by rozszerzyć te wywody z ruchu mechanicznego na wszelki ruch. Jeżeli znów idzie o drugą przesłankę, to dziś po wysunięciu przez Einsteina zasady równoważności masy bezwładnej i energii i po stwierdzeniu zjawisk tzw. materializacji i dematerializacji żaden fizyk nie przyjmuje, żeby materia w sensie klasycznym słowa nie mogła być wytworzoną lub „unicestwioną". Nie chodzi tu wprawdzie fizykom dokładnie o ten sam sens, jaki miał na uwadze Engels w drugiej swojej przesłance — klasyk marksizmu brał niewątpliwie pojęcie stwarzania i unicestwiania materii w sensie ścisłym — w każdym jednak razie dziś została podważoną teza wiecznej egzystencji materii zarówno na drodze teeoretycznej, jak i na drodze eksperymentalnej.

Obok tych uwag narzuca się jeszcze pytanie, czy koncepcja wieczności ruchu nie jest koncepcją irracjonalną. Bez trudu rozumiemy, że ruch mógłby być kontynuowany bez końca, ale wydaje się, że takie przedłużanie ruchu nie mogłoby zamienić go na wieczny ruch, bo jeżeli trwanie poszczególnych etapów ruchu wyraża się w skończonych odcinkach czasu, to ze sumowania się tych etapów zawsze powstanie ruch, mierzony skończonym okresem trwania. Ruch jest niewątpliwie nieskończony potencjalnie, ale nie widać, jak dałby się pomyśleć ruch, który by był nieskończony *in actu* [32]).

Zastosowanie dialektycznego prawa o ruchu materii do myśli ludzkiej poddał już częściowej ocenie krytycznej prof. Narcyz Łubnicki. W pracy „Teoria poznania materializmu dialektycznego", ogłoszonej w Annales Univertitatis Mariae Curie-Skłodowska (vol. I, nr 2, sectio F, Lublin, drugie wyd. 1947), w ten sposób prof. Łubnicki wyraził swoje stanowisko: „Trudno zrozumieć, jak względne poznanie jednostek, a nawet pokoleń, może dać w sumie poznanie bezwzględne ludzkości, składa-

32) Zob. św. Tomasza z Akwinu In Metaphysicam Aristotelis commentaria cura et studio P. Fr. M. R. Cathala, altera editio, Taurini 1926, lib. XI, lectio X, n. 2328, 2329, 2354. Gdy św. Tomasz twierdził w Sum. c. Gent., l. I, c. XIII i w Sum. theol., I, qu. II, a. 3, że w serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność, wyrażał myśl, iż ruch nie może być nieskończony *in actu*.

jącej się przecież z takichże jednostek i pokoleń — tylko rzekomo w liczbie nieskończonej. — Ale jak w ogóle można mówić o nieskończonej liczbie pokoleń, skoro gatunek ludzki, jak każdy gatunek zwierzęcy musi być uznany przez ewolucjonistów (a nimi są diamatycy) za przemijający — nie mówiąc już o możliwym urwaniu się łańcucha pokoleń ludzkich na skutek jakiejś nieprzewidzianej katastrofy" [33]). Przypominając te uwagi prof. Łubnickiego, chciałbym ocenę stanowiska marksistowskiego przeprowadzić w sposób bardziej zasadniczy, pytając się, czy w ogóle jest sens mówić o prawdach względnych w tym znaczeniu, jakie występuje we filozofii marksistowskiej.

Według teoretyków marksizmu prawda względna, to prawda niezupełna i prawda zmienna w zależności od zmiennych warunków konkretnych.

Otóż zgodzimy się na to, że pewne prawdy są prawdami względnymi w tym znaczeniu, iż wyrażają niezupełne, cząstkowe poznanie swojego przedmiotu, że uwzględniają tylko pewien zakres badanych zjawisk. Jeżeli weźmiemy pojęcie prawdy względnej w tym znaczeniu, wówczas powiemy, że jesteśmy na ogół w posiadaniu prawd względnych, gdyż nasze ludzkie poznanie jest najczęściej nieadekwatne w stosunku do swego przedmiotu.

Wydaje mi się jednak, że nie będziemy mogli zgodzić się na względność prawdy w tym znaczeniu, że wszystkie sądy prawdziwe są, poza nielicznymi wyjątkami, sądami prawdziwymi w pewnych tylko warunkach, że wraz ze zmianą warunków sądy te ze sądów prawdziwych stają się sądami błędnymi. Sądzę, że twierdzenie o względności prawdy w tym znaczeniu jest rezultatem nieporozumienia zasadzającego się na tym, iż konieczność wydania nowego, odrębnego sądu, jaka się narzuca w zmienionych warunkach konkretnych, interpretuje się jako przekształcenie się w sąd błędny starego, prawdziwego sądu, którego już nie można powtórzyć w zastosowaniu do zmienionych warunków. Przy tej interpretacji zapomina się, moim zdaniem, o tym, że sąd, który odnosił się do pierwotnej konfiguracji warunków, nie znajduje żadnego zastosowania do zmienionego układu warunków. I jak mówić przy nowym zespole warunków o zamianie w sąd błędny starego sądu, uważanego poprzednio za prawdziwy, kiedy ten stary sąd zupełnie nie odnosi się do nowego zespołu warunków? W zastosowaniu zaś

[33]) Str. 145.

do swojego układu warunków sąd ten zdaje się być prawdą bezwzględnie niezmienną, bo gdziekolwiek i kiedykolwiek myślałby kto o tym konkretnym układzie warunków, musiałby sformułować sąd o tej samej treści. W ten sposób okazuje się, że nawet prawda, uwarunkowana konkretnymi okolicznościami, jest prawdą niezmienną a więc prawdą bezwzględną. Gdy ściśle przemyślimy zagadnienie prawdy, dochodzimy, jak sądzę, do wniosku, że niezmienność jest cechą nieodłączną od prawdy. Zmienia się otaczający mnie świat, zmieniam się ja sam w przypadłościowym aspekcie mego bytu duchowego i cielesnego, ale jeżeli poznam jakąś prawdę, ta prawda przedstawia mi się jako prawda niezmienna. Wydaje mi się, że Kazimierz Twardowski miał słuszność, gdy w studium „O tak zwanych prawdach względnych" pisał: „Nie ma sądów, które byłyby prawdziwe tylko w pewnych okolicznościach, pod pewnymi warunkami, a ze zmianą tych okoliczności i warunków przestałyby być prawdziwymi i stałyby się mylnymi; przeciwnie każdy sąd prawdziwy jest zawsze i wszędzie prawdziwy, z czego bezpośrednio wynika, że sądy, które miałyby być prawdziwe nie zawsze i nie wszędzie, lecz tylko w pewnych warunkach i okolicznościach, w ogóle nie są, nie były nigdy i nie będą nigdy prawdziwymi" [34]). Warto przy obecnej dyskusji nad zagadnieniem prawdy, wywołanej stosowaniem do myśli ludzkiej dialektycznego prawa o ruchu materii, przeczytać całe studium „O tak zwanych prawdach względnych", którego autor utrzymuje, że teza o istnieniu prawd względnych czyli zmiennych ma swe źródło w nierozróżnianiu sądów jako czynności psychicznej od ich skróconych, potocznych, słownych sformułowań.

Nie trudno będzie zauważyć, że teza o niezmienności prawdy nie wiąże się bynajmniej z zastygłym konserwatyzmem, że ten, kto opowiada się za niezmiennością prawdy, może być równie postępowym, jak jest nim zwolennik zmienności prawdy, jeżeli tylko w zastosowaniu do zmienionych okoliczności zdobędzie się na nowe sądy, jakich wymagają te zmienione okoliczności. Gdy dążymy do zmian w jakiejś dziedzinie, może się nam

---

[34]) Str. 4 odbitki z Księgi pamiątkowej, wydanej w r. 1900 przez Uniwersytet Lwowski na uczczenie 500-letniego jubileuszu Uniwersytetu Jagiellońskiego.

wydawać, że najbardziej bezpośrednim, najbardziej adekwatnym wyrazem naszej twórczej postawy jest teza o zmienności prawdy. Jeżeli jednak całe zagadnienie rozpatrzymy bliżej i z większym spokojem, wówczas zobaczymy, że teza o niezmienności prawdy nie stanowi żadnej zapory dla postępu.

Ks. Kazimierz Kłósak

X. EUGENIUSZ DĄBROWSKI

SPRAWA CAŁUNU TURYŃSKIEGO

1. KONGRES SINDONOLOGICZNY

Wśród licznych zjazdów zwołanych do Rzymu na Rok Jubileuszowy niemałe zainteresowanie wywołał tzw. kongres sindonologiczny (od wyrazu greckiego „sindon" — całun), poświęcony badaniom nad słynnym Całunem Turyńskim. Był to pierwszy kongres międzynarodowy. Ten bowiem, który odbył się w Turynie w roku 1939 miał charakter wyłącznie narodowy, włoski, chociaż zwołany został przez „Cultores Sanctae Sindonis", mających swe przedstawicielstwa w piętnastu różnych krajach świata.

Kongres rzymski rozpoczął swe obrady w dniu 2-go maja br. pod przewodnictwem Mons. Ferrero di Cavallerleone. Jeden z najwspanialszych pomników wczesno-renesansowej architektury włoskiej „*Palazzo Cancelleria*", wzniesiony z materiałów Kolosseum, łuku Gordiana, łuku Pompejusza itp., tworzył wspaniałe ramy dla obrad przedstawicieli kilkunastu narodów.

Zebraliśmy się w sali „*Cento Giorni*" ze słynnymi freskami Vasari'ego, ilustrującymi dzieje pontyfikatu Pawła III (1534—1539). Nazwa sali pochodzi stąd, że Vasari, naturalnie z pomocą wielu uczniów, wykonał freski tylko w przeciągu stu dni. Ale też gdy chwalił się z tego powodu wobec Michała Anioła, ten miał odrzec: „To widać".

Wśród przybyłych na kongres znajdowało się wielu uczonych znanych od dawna ze swych książek o Całunie Turyńskim. Przy stole prezydialnym zajął miejsce chirurg paryski *Pierre Barbet*, którego dzieło p. t. „*La Passion de N. S. Jésus-Christ selon le chirurgien*" ukazało się zaledwie przed dwoma miesiącami. Z Włochów zjawili się: *G. Judica-Cordiglia*, prof. z Mediolanu, *L. Gedda*, prof. z Rzymu i komandor *G. Enrie*, znany ze wspaniałych zdjęć fotograficznych Całunu; z Hiszpanów L o p e z G o m e z L e o p o l d o, członek Akademii medycznej z Wa-

lencji oraz L e r g a L u n a T o m a s, profesor z Saragozza; z Niemców prof . H e r m a n M ö d d e r. Słynny dr Rudolf. W. Hy n e k z Pragi i dr J. E s z k e n a z i z Instambul nadesłali referaty odczytane na plenum obrad. Ponadto w kongresie wzięło udział wielu innych uczonych, zarówno lekarzy jak przyrodników i egzegetów.

Celem kongresu było wypracowanie syntezy dotychczasowego stanu badań nad Całunem Turyńskim oraz podanie wytycznych na przyszłość. Niemal od początku prace poszły wyraźnie w dwóch kierunkach: w kierunku drobiazgowej analizy plam na Całunie oraz uzgodnienia wyników tych badań z tekstem Ewangelii. Zarówno ze względu na zespół uczestników kongresu, jak i na zgłoszone tematy praca zapowiadała się niezmiernie interesująco i mogła dać nieprzewidziane nawet rezultaty.

2. DOTYCHCZASOWE BADANIA NAD CAŁUNEM TURYŃSKIM

Przedstawił je w wykładzie wstępnym pt. *„Le ricerche scientifiche sulla S. Sindone dal 1898 ad oggi“* P i e t r o S c o t t i, profesor uniwersytetu w Genui. Data 1898 jest datą wystawy sztuki kościelnej w Turynie, w czasie której po raz pierwszy sfotografowano Całun. Od tego czasu właściwie zaczęło się to niezwykłe zainteresowanie się tą relikwią. Fotografia bowiem wykazała, że długi na 4 m 36 cm, a szeroki na 1 m 10 cm Całun Turyński zawiera zarówno odbicia negatywne jak i pozytywne, które wytłumaczone być mogą tylko w hypotezie złożenia w nim ciała człowieka zbroczonego krwią. Właśnie ślady krwi stanowią odbicia pozytywne, które na kliszy fotograficznej tworzą negatyw, podczas gdy kontury ciała, stykające się bezpośrednio z płótnem, na kliszy fotograficznej tworzą pozytyw o niezwykłej wymowie. Rok 1898 jest zatem w badaniach nad Całunem Turyńskim datą przełomową. Od tego czasu bowiem Całun był przedmiotem studiów ze strony lekarzy, chemików, a następnie i egzegetów.

Z lekarzy zaznaczyli się głównie: chirurg paryski Pierre Barbet, który od kilkudziesięciu lat niezmordowanie pracuje nad tym tematem i dr Rudolf W. Hynek. Z kilku książek Hynka najbardziej znaną jest: „Święty Całun. Męka Pańska w oświetleniu nauki“, tłumaczona na wiele języków, między innymi i na język polski.[1])

Z przyrodników: Paul Vignon i René Colson[2]) przyczynili się w znacz-

---

[1]) Przekład i opracowanie dr St. Karwowskiego, Poznań 1937.

[2]) Zwłaszcza praca P. Vignona, „Le Saint Suaire de Turin devant la science“, Paris, 1902 (drugie wydanie w Paryżu w r. 1939) stała się punktem wyjścia dla niezwykłego zainteresowania się Całunem i wielu polemik.

nym stopniu do zwrócenia uwagi sfer fachowych na Całun Turyński, który stał się dla wszystkich znany dzięki znakomitym fotografiom komandora G. E n r i e. (1931).

Zwolennicy autentyczności Całunu natknęli się od początku na trudności egzegetyczne, głównie w oparciu o Ewangelię św. Jana. Dał im na łamach „Revue Biblique" głośny wyraz U. C h e v a l i e r.[3]) Później egzegeci zabierali niejednokrotnie głos w tej sprawie (J. Lebreton, J. Huby, A. Vaccari) aż do znanej rozprawy F. M. B r a u n a O. P., prof. Uniw. we Fryburgu Szwajcarskim pt. *„Le Linceul de Turin et l'evangile de St. Jean (Tournai, 1939)* — i to w sensie wyraźnie negatywnym. Znany profesor Instytutu Biblijnego w Rzymie A. V a c c a r i, który na zjeździe w Turynie wygłosił wykład pt. *„Archeologia e scienze affini di fronte al sacro testo dei Vangeli"* był obecny również na kongresie rzymskim i nie ukrywał bynajmniej, że dotychczas nie wyrobił sobie poglądu, w jaki sposób autentyczność Całunu możnaby uzgodnić z tekstem Ewangelii św. Jana.

Całun Turyński jest tedy przedmiotem wzmożonego zainteresowania naukowego zaledwie od pół wieku (od 1898 roku). Przedtem bowiem wiedziano wprawdzie, że w kaplicy królewskiej w Turynie przechowywany jest Całun jako relikwia, stanowiąca własność Domu Sabaudzkiego. Ale nikt nie przywiązywał do tego specjalnej wagi. Znamiennym jest, że w znanym dziele J. H. Friedlieb-Martina: „Archéologie de la Passion" z roku 1897 Całun Turyński nie jest nawet wspomniany.[4])

Bo też zmienne jego koleje śledzić możemy zaledwie od wieku XIII. kiedy to przywiózł go z Konstantynopola do Besançon krzyżowiec Othon de la Roche. Później znajdujemy go w Chambéry, a od wieku XVI w Turynie. Przedtem, tj. przez 12 wieków nie ma właściwie żadnego historycznego potwierdzenia autentyczności tej relikwii. Pewne wzmianki historyków bizantyjskich, o ile by nawet odnosiły się do Całunu Turyńskiego, nawet rozważane łącznie, nie stanowią dowodu historycznego.

3. ŚLADY MĘKI CHRYSTUSA NA CAŁUNIE WEDŁUG dra BARBET

Jednym z najważniejszych na kongresie był wykład dra Barbet pt. *„L'epreuve de l'autenthicité du Linceul dans ses images sanguines"*. Za jego uzupełnienie w pewnym zakresie uważać by można referat prof. Judica-Cordiglia pt. *„I potesi e nuovi esperimenti sulla genesi delle*

---

[3]) Le Saint Suaire de Turin et le Nouveau Testament, Revue Biblique, 1902.

[4]) Jest to tym bardziej znamienne, że autorowie prawie jedną trzecią dzieła poświęcili szczegółowemu omówieniu relikwii Męki Pańskiej („Les reliques de la Passion", str. 260—396).

impronte sulla S. Sindone". Obaj prelegenci wykazywali na podstawie szczegółowej analizy śladów krwi na Całunie, w jaki sposób ślady te powstały i ile światła rzucają na pewne niedomówienia Ewangelii, dotyczące Męki Chrystusa. Chodzi tu przede wszystkim o:

1. krwawe ślady, wywołane koroną cierniową. Są one wyraźne zarówno nad czołem, jak i na tyle głowy, a powstały dzięki krwawieniu tętniczemu i żylnemu. Hynek idzie tak daleko, że na ich podstawie usiłuje określić nawet rodzaj głogu, z jakiego upleciono koronę cierniową. Wskazuje on mianowicie na biały głóg wschodni *(accantus orientalis)* [5]) wbrew rozpowszechnionemu wśród egzegetów przekonaniu, za którym opowiedział się zresztą i Barbet, że chodzi tu raczej o *zizyphus spina Christi* [6]).
2. ślady wywołane biczowaniem Chrystusa, widniejące na Całunie w miejscach, w których ciało od bark i klatki piersiowej aż do mięśni biodrowych przylegało do płótna. Śladów tych naliczono około 80-ciu, co odpowiadałoby przepisom prawa o 40-tu uderzeniach z uwagi na to, że dyscyplina rzymska składała się z dwóch rzemieni zakończonych ołowianymi kulkami.
3. rany rąk Chrystusa, jak z przeprowadzonych na Całunie pomiarów antropometrycznych wynika, nie znajdowały się pośrodku dłoni, ale w nadgarstkach. Doświadczenia przeprowadzone przez Barbeta są pod tym względem bardzo wymowne i zdają się wykluczać możliwość, aby przebite dłonie mogły utrzymać ciężar ciała. Ten punkt badań Barbeta, nawet niezależnie od kwestii autentyczności Całunu, już dziś uważać można za trwały wkład wiedzy medycznej do interpretacji Ewangelii.
4. rany nóg Chrystusa pochodziły z przebicia j e d n y m gwoździem śródstopia tak, że przebito naprzód lewą nogę, aby następnie przebić prawą. Powstało stąd lekkie zgięcie w kolanie i skrócenie lewej nogi, uwidocznione i na Całunie.
5. rana boku Chrystusowego nastręczała specjalne trudności. Trzeba było dopiero szeregu eksperymentów lekarskich Barbeta i ciągłego porównywania ich z Całunem, aby określić zarówno jej miejsce jak i pozostawione ślady [7]).

Widzimy zatem, że dzięki niezmordowanym wysiłkom badaczy (obok Barbeta wymienić by tu należało wielu innych jak Vignona, Hovelacque itd.) anatomia i medycyna rzucają wiele światła na interpretację tekstu ewangelii. Egzegeci wszystkie te wyniki mieć muszą na uwadze, bo jak słuszne podkreśla wielu ze zwolenników autentyczności Całunu Turyń-

---

[5]) Święty Całun, str. 39.

[6]) La Passion, str. 108.

[7]) Por. P. Barbet, Les Cinq Plaies du Christ, Paris, 1937.

skiego, jeżeli egzegeci odwołują się do historii, archeologii, topografii itp., to nie mniejsze znaczenie w interpretacji tekstu mieć winny wyniki badań laboratoryjnych czy eksperymentalnych, stwierdzone przez fachowców i podane do wiadomości ogółu. Pod tym względem dyskusja wokół Całunu Turyńskiego, niezależnie od jego autentyczności, może mieć niemały wpływ na interpretację szczegółów Męki Chrystusowej [8]).

4: MEDYCYNA O PRZYCZYNIE (RODZAJU) ŚMIERCI CHRYSTUSA NA KRZYŻU

Może w żadnej innej kwestii wkład medycyny w egzegezę biblijną nie ujawnił się w takim stopniu, jak w określaniu fizjologicznej przyczyny śmierci Chrystusa. Dawniejsza egzegeza nie znała po prostu takiego zagadnienia. Powstało ono dzięki badaniom nad Całunem Turyńskim i doprowadziło do ciekawych wyników. Na kongresie rzymskim odczytano w tej kwestii referat dra Hynka pt. „*La vera causa della morte dei crocifissi e la rigidita cadaverica*".

Należało by rozróżnić bliższe i dalsze przyczyny śmierci Chrystusa. Do dalszych należało niewątpliwie ogólne osłabienie organizmu dzięki przeżyciom ostatniej nocy i upływowi krwi w czasie biczowania, cierniem ukoronowania itd. Wyśledzenie wszakże bezpośredniej przyczyny śmierci uzależnione jest w decydującej mierze od historycznej rekonstrukcji kary ukrzyżowania i towarzyszących jej zmian w organizmie. Otóż pod tym względem do znanej już dawniej dokumentacji medycyna dorzuciła wiele spostrzeżeń o dużym znaczeniu. Badanie Całunu Turyńskiego stworzyło po temu sprzyjającą okoliczność zewnętrzną. Warto podkreślić, że dla wyjaśnienia szczegółów nie cofnięto się nawet przed badaniem sekcyjnym, rzucając na szalę wszystkie zdobycze nowoczesnej wiedzy medycznej. Było to tym bardziej wskazane, że kara ukrzyżowania jest od dawna zupełnie nieznaną, stwarzając szerokie pole do przypuszczeń i płytkich sugestii. Wielu egzegetów utrzymywało, że przyczyną śmierci ukrzyżowanych było wyczerpanie, udar słoneczny, nawet zakażenie. Ale lekarze zgodnie stwierdzają, że przyczyny te mogły śmierć Zbawiciela przyspieszyć, ale nie mogły jej spowodować. Angielski lekarz R. Withaker wymienia możliwość pęknięcia aorty, czemu stanowczo przeciwstawia się Hynek, utrzymując, że „może to nastąpić u ludzi słabych, albo jako skutek uprzedniej choroby. To samo odnosi się do pęknięcia mięśnia sercowego. Jakkolwiek takie pęknięcie może się niekiedy zda-

[8]) Por. P. Barbet, La Passion corporelle de Jésus, Paris, 1934.

rzyć, to jednak nie może ono być dostatecznym wytłumaczeniem przyczyny śmierci setek tysięcy ukrzyżowanych“ [9]).

Faktem zasadniczym dla ustalenia przyczyny śmierci Chrystusa jest stwierdzenie, że Chrystus Pan na krzyżu wisiał (a nie tylko był przymocowany do krzyża). Przebite w nadgarstkach ręce utrzymywały cały ciężar ciała, tak że ramiona rozwarte były pod kątem prostym (90 st.) w stosunku do osi ciała. Tzw. *suppedanem* (podnóżek) było zupełnie nieznane i jest tworem artystów wczesnego średniowiecza. Co dotyczy tzw. *sedile*, na którym przecież w pewnej mierze wspierałby się ciężar ciała, Hynek i Barbet są zdania, że nic nie wskazuje na użycie go przy ukrzyżowaniu Chrystusa [10]).

Jeśli teraz z medycznego punktu widzenia pocznie się rozważać tak pojęte ukrzyżowanie, to niezawodnie dojdzie się do wniosku, że przeciążenie kończyn górnych powodowało wyczerpanie siły mięśni. Zbytnie zaś przeciążenie mięśni wywołało kurcze tetaniczne, czyli t.zw. tężec, stały kurcz mięśni, obejmujący stopniowo całe ciało.

„Również i mięśnie klatki piersiowej, która ma normalnie za zadanie przez mechaniczne podnoszenie i rozszerzanie klatki ssać powietrze do płuc, a potem je wytłaczać (co zresztą odbywa się bez naszej świadomości), ulegają tym kurczom, z początku utrudniając, a wreszcie uniemożliwiając zewnętrzny proces oddychania. Gdy bowiem silne mięśnie, podnosząc klatkę piersiową, osiągną w skurczu przewagę nad słabszymi mięśniami, zwężającymi ją, klatka piersiowa znieruchomieje w pozycji największego wdechu.

Bezpośrednią więc przyczyną śmierci było według mego przekonania — uduszenie, zobrazowane wyraźnie zewnętrzną cyjanozą czyli zesinieniem“ [11]). —

Powyższe wyjaśnienie Hynka, Barbet uważa za osobisty wkład czeskiego lekarza w kwestię przyczyny śmierci Chrystusa. Sam też podkreśla bez zastrzeżeń: „*Les crucifiés mouraient donc tous d' asphyxie, après une longue periode de lutte*, odwołując się nadto do nieznanych Hynkowi szczegółów [12]). Dla egzegezy biblijnej jest to stwierdzenie cenne. Jeżeli bowiem jeszcze przed kilkunastu laty profesor Instytutu Biblijnego w Rzymie U. Holzmeister

---

[9]) Święty Całun, str. 63.

[10]) „Il est plus que propable que toutes les croix ne le portaient pas, et que l'on ajoutait quand on avait dessein de prolonger le suplice.....

....je suis convaincu de l'absence de ce support dans la croix de Jèsus. Cela explique d'ailleurs en partie la brieveté relative de son agonie. „La Passion“, str. 59.

[11]) Hynek, Święty Całun, str. 66.

[12]) La Passion, str. 97.

pisał: „Obecnie ogół lekarzy przyczynę śmierci ukrzyżowanych upatruje w tym, że nadmiernie napięte członki uniemożliwiały normalny krwiobieg. Stąd zwiększyło się ciśnienie krwi w płucach, wywierając ucisk na serce i powodując ból, a wreszcie zatamowało jego ruch“[13]) — to dzisiaj możemy to wyrazić już w sposób bardziej fachowy i w oparciu o liczne doświadczenia i badania nawet sekcyjne.

5. ZEWNĘTRZNY WYGLĄD CHRYSTUSA WEDŁUG CAŁUNU

Na kongresie nie zabrakło również referatu o zewnętrznym wyglądzie Chrystusa Pana, a zwłaszcza o Jego Najświętszym Obliczu. Prof. Lorenzo Ferri mówił mianowicie n.t. „*La recostruzione anatomico-artistica del volto della Sindone*“. Pomiary antropometryczne L. Gedda, prof. Uniw. w Rzymie, wykazały, że wysokość postaci widniejącej na Całunie, wynosiła 1 m.78, a stosunek głowy do korpusu (1×7,5) odpowiada kanonom najpiękniejszych posągów starożytnych. Sam zresztą typ, ujawniony już przez fotografię, zdradza wyraźnie pochodzenie orientalne (nos, broda i pigmentacja głowy). Ze szczególnym akcentem podkreślono piękno i majestat Oblicza, z którym nawet porównywać nie można żadnego ze znanych dotychczas wizerunków Chrystusa. Oblicze to ma tak wielką wymowę, że gdyby miało być dziełem ręki ludzkiej, trzeba by jej szukać wśród najprzedniejszych mistrzów malarstwa.

I oto w jaki sposób, w hypotezie autentyczności Całunu, ziściłoby się marzenie chrześcijaństwa, aby posiadać wyobrażenie postaci Chrystusa i Jego Najświętszego Oblicza. Marzenie to jest tak dawnym jak samo chrześcijaństwo. Raz ujawni się ono w domniemanej korespondencji z Chrystusem Abgara króla Edessy, któremu z tej okazji rzekomo sam Zbawiciel przesłał swą podobiznę.To znowu w licznych legendach o Weronice. Historycy bizantyjscy (św. Jan Damasceński, Nicefor Kallisti) cytować będą w swych pismach tajemnicze listy urzędników rzymskich ze szczegółowym opisem zewnętrznej postaci Chrystusa, aż do słynnego apokryfu „prokuratora“ Publiusza Lentulusa (wiek XII), którego opis cieszył się niemałym wzięciem i przeniknął do literatury religijnej na długie stulecia. Ze względu na liczne podobieństwa postaci, zachodzące między tym apokryfem a Całunem Turyńskim, przytaczamy zeń główniejsze fragmenty:

> Jest to człowiek słusznego wzrostu, szlachetnej postawy, o wzbudzającym cześć wyglądzie...
>
> Każdy, kto nań spojrzy, odczuwa miłość i lęk jednocześnie...

---

[13]) Crux Domini atque crucifixio, Romae, 1934, str. 22.

Jego ciemno-płowe włosy zaczesane do tyłu spadają luźno na ramiona...
a zgodnie z nazaretańskim zwyczajem rozdzielone są po środku głowy.
Czoło ma wydatne i pełne spokoju, a oblicze bez zmarszczki i skazy...
Zarysy ust i linia nosa bez zarzutu
Broda gęsta i rozdzielona po środku
Oczy ciemno-niebieskie o żywym połysku
Jest straszny w gniewie
łagodny i pełen spokoju w przestrodze
zawsze łączący radość z godnością.
Widziano go niekiedy, że płakał
ale nikt go nie widział, aby się śmiał[14]).

Jeśli porównać opis powyższy z fotografią postaci Chrystusa z Całunu Turyńskiego, uderzy nas niezwykłe podobieństwo w niejednym szczególe. Majestatyczny wygląd, odbiegający od wszystkich znanych nam wzorów: rysy oblicza owiane jakimś tchnieniem Bóstwa.

Nic dziwnego, że artyści, pisarze, uczeni o Obliczu Chrystusa z Całunu piszą nie tylko z podziwem, ale z jakimś wewnętrznym lękiem. A sam G. Enrie, którego dziełem jest przecież najlepsze zdjęcie Całunu, podkreśla z przejęciem: „Spróbujmy tylko nań spojrzeć! Skoro tylko oswoimy się z pewną odrębną właściwością portretu, oczy nasze nie zdołają się oderwać od Jego majestatu. Harmonia, bijąca z rysów, dokładność proporcji, jakieś tchnienie duchowości, które je podkreśla, wszystko to nas porywa"[15]).

6. AUTENTYCZNOŚĆ CAŁUNU A EWANGELIE

Oprócz cytowanego wyżej prof. A. Vaccari na zjeździe turyńskim stosunkiem Całunu do Ewangelii zajął się salezjanin A. Cojazzi w referacie pt. *„La Sindone e i Vangeli"* W Rzymie tematowi temu poświęcono dwa zasadnicze referaty: A. M. Malo mówił nt. *„La manière de sépulture chez les Juifs en archeologie"* oraz E. A. Wuenschel: *„The Holy Shround of Turin and the Burial of Christ"*. Kongres rzymski stał zdecydowanie pod znakiem trudności egzegetycznych, którym w r. 1939 dał głośny wyraz prof. uniw. we Fryburgu

[14]) Por. ustalony krytycznie tekst apokryfu u L. Cl. Filiona, Vie de N. S. Jésus-Christ. Exposé historique, critique, et apologètique, Paris 1925, t. 1, str. 393 ns.

[15]) La Santa Sindone rivelata dalla fotografia str. 40.

Szwajcarskim, F. M. Braun w pracy pt. *Le Linceul de Turin et l'Evangile de St. Jean.* Referaty rzymskie miały za zadanie odpowiedzieć na trudności zaakcentowane przez Brauna. Przypatrzmy się w najogólniejszym zarysie, co mówią Ewangelie o pogrzebie Chrystusa i w jakiej mierze dotyczy to autentyczności Całunu Turyńskiego.

„A gdy nadszedł wieczór" (Mk. 15, 42), tj. według ówczesnego sposobu wyrażania się czas od godziny trzeciej do szóstej po południu — Józef z Arymatei i Nikodem, obaj członkowie Sanhedrynu, po otrzymaniu zezwolenia Piłata, przystąpili do obrzędów pogrzebowych. Trzej pierwsi ewangeliści mówią o tym bardzo ogólnie:

„A Józef, otrzymawszy Ciało, owinął Je w prześcieradło (sindon) czyste i złożył Je w nowym grobowcu swoim, który był wykuł w skale".

(Mt. 27, 59—60)

„Józef zaś, kupiwszy prześcieradło (sindon) i zdjąwszy Go, owinął prześcieradłem i złożył Go w grobowcu, który był wykuty w skale".

(Mk. 15, 46)

„I zdjąwszy, owinął prześcieradłem (sindon) i złożył Je w wykutym grobowcu, w którym nikt jeszcze nie był położony".

(Łk. 23, 53)

Żaden z trzech pierwszych ewangelistów nie był naocznym świadkiem opisywanej sceny na Kalwarii. Jedynie tylko św. Jan był naocznym świadkiem wszystkiego. Dlatego w jego opisie nie brak już wiele mówiących szczegółów. Dowiadujemy się tego, że Nikodem przybył

„niosąc około stu funtów przyprawy mirry i aloesu" (19, 39), oraz że

„wzięli tedy Ciało Jezusowe i obwiązali Je w prześcieradła (othoniois) z wonnościami jak jest zwyczajem grzebać u Żydów"

(19, 40)

Jan zatem mówi nie o jednym prześcieradle (całunie), ale o wielu, nie wspomina o „owinięciu w prześcieradło“ ale o „obwiązaniu prześcieradłami“ — powołując się przytem wyraźnie na „zwyczaj pogrzebowy u Żydów“.

Skoro tedy sam ewangelista wskazuje nam kierunek, w jakim szukać mamy wszystkich szczegółów, związanych z pogrzebem Chrystusa, nie pozostaje nam nic innego jak podążyć jego śladem [16]).

Zwyczaje pogrzebowe u Żydów polegały na tym, że przede wszystkim zamykano zmarłemu oczy (Rodz. 46, 4; Tob. 14, 15), obmywano ciało (Dz. Ap. 9, 37) i namaszczano wonnościami. Obmyte i namaszczone ciało spowijano kawałkami płótna (othonia), zwłaszcza ręce i nogi (keiriai). Następnie dopiero zawijano w prześcieradło (sindon).

Głowę zmarłego owijano w specjalną chustę (sudarion). W czasach Chrystusa Pana chusta ta zasłaniała oblicze zmarłego, jak i tym świadczą dokumenty. Przed zasłonięciem oblicza krewni składali na nim ostatni pocałunek. Na Kalwarii ceremonii dopełniła napewno Matka Chrystusa i wszyscy, którzy Mistrza za życia kochali i czcili, a przy śmierci wiernie przy Nim wytrwali, a więc i Maria Magdalena, i Jan, Józef z Arymatei i Nikodem.

Tak przygotowane ciało posypywano obficie pachnidłem w ten sposób, że największą ilość umieszczano pod zwojami prześcieradła. W Egipcie, gdzie stosowano mumifikację ciał, głównym zabiegiem przeciw rozkładowi było balsamowanie. W tym samym celu, tj. aby ciało jak najdłużej zostało nie zepsute, Żydzi obsypywali je pachnidłami.

Nie należy przypuszczać, aby powyższy obrzęd pogrzebu nie był w czasach Nowego Testamentu zachowywany. Przeciwnie, w samym tekście biblijnym mamy liczne dowody, że jak każdych przepisów rytualnych i tych, dotyczących pogrzebu, przestrzegano skrupulatnie. I tak np. gdy w Joppie zmarła Tabita —

„po obmyciu złożono ją w górnej izbie“
(Dz. Ap. 9, 37)

Łazarz w grobie miał

---

[16]) Por. P. Schegg, Biblische Archäologie, Freiburg i Br. 1887, t. 2 str. 632 ns.; F. X. Kortleitner, Archeologia Biblica, Oeniponte, 1917, str. 685—691; art. Burial, w W. Smitha, Dictionary of the Bible, t. 1, str. 467—473. Por. nadto H. Strack — P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München, 1924 t. 2, str. 545.

„r ę c e i n o g i z w i ą z a n e o p a s k a m i (keiriais), a t w a r z o w i n i ę t ą w c h u s t ę (sudarion)".

(Jan 11, 44)

Co więcej, ową chustę, służącą do owinięcia głowy i twarzy, przy pogrzebie Chrystusa Jan wyraźnie wymienia. Apostoł Piotr mianowicie w niedzielę Zmartwychwstania, gdy spojrzał do grobu

„u j r z a ł l e ż ą c e p r z e ś c i e r a d ł a (ta othonia) o r a z c h u s t ę (to sudarion), k t ó r a b y ł a n a g ł o w i e J e g o, l e ż ą c ą n i e r a z e m z p r z e ś c i e r a d ł a m i, a l e z w i n i ę t ą o s o b n o n a j e d n y m m i e j s c u".

(Jan 20, 6—7)

Cały nakreślony powyżej rytuał pogrzebowy zdaje się wykluczać możliwość autentyczności Całunu Turyńskiego. O b m y c i e c i a ł a, z w i ą z a n i e o p a s k a m i i p r z y k r y c i e o b l i c z a s p e c j a l n ą c h u s t ą nastręcza przecież olbrzymie trudności przy wyjaśnieniu krwawych śladów na Całunie i odbicia Najświętszego Oblicza.

Zwolennicy autentyczności widzą to, tym bardziej, że egzegeci prawie bez wyjątków ustawicznie podkreślają niemożliwość zharmonizowania opisu Ewangelii św. Jana z autentycznością Całunu. Toteż od lat kilkudziesięciu toczy się na ten temat dyskusja, która dotychczas nie dała żadnych wyników pozytywnych i kwestię autentyczności Całunu pozostawia w ciągłym zawieszeniu. Wiele o tym rozprawiono już na zjeździe w Turynie, a prawie cały drugi dzień kongresu rzymskiego upłynął na próbach wyjaśnienia tekstu Ewnagelii Św. Jana. Niestety, prób tych nie możemy uznać za poważne. Jeżeli bowiem zwolennicy autentyczności usiłowali w nas wmówić i to z zegarkiem w ręku, że w ciągu trzech godzin (3—6 po południu), dzielących śmierć Chrystusa od zapadnięcia zmierzchu, nie było po prostu czasu na wypełnienie przewidzianych rytuałem czynności pogrzebowych — to odpowiadamy na to krótko, że św. Jan Ewangelista był jednak innego pod tym względem zdania.

Stanowczo również nie możemy się zgodzić, aby „sudarion" oznaczał to samo, co „sindon" — chociaż dr Barbet szuka rozwiązań właśnie w tym kierunku [17]). A już z najwyższym zdumieniem obecni na kongresie rzymskim egzegeci przyjęli usiłowanie Wuenschela, aby wyrażenie „obwiązali" z Ewangelii św. Jana (Wulgata: ligaverunt; grecki: edesan) uznać

[17]) La Passion, str. 178 ns.

za nieautentyczne na korzyść pewnych wariantów z kodeksów późniejszych i małego znaczenia.

Na przekonanie egzegetów nie wpływało również krzykliwe odwoływanie się salezjanina Cojazzi'ego do tekstu greckiego: jak gdyby tekst grecki nie wspominał o obmywaniu zmarłych, o przewiązywaniu opaskami lub o sudarion. Toteż, gdyśmy o mocno spóźnionej godzinie opuszczali w dniu 3 maja *Palazzo Cancelleria* po dniu prawie całkowicie poświęconym rozważaniom trudności egzegetycznych, każdy z nas czuł, że kongres raz jeszcze doszedł do impasse'u. Trudności te okazały się większe niż pierwotnie przypuszczano. A z całej prowadzonej już przed kongresem kampanii prof. Cojazzi'ego, w której nie zabrakło nawet hasła: „Non i Vangeli spiegano la Sindone, ma la Sindone spiega i Vangeli" (Nie Ewangelie wyjaśniają Całun, ale Całun wyjaśnia Ewangelie) [18]) nie ostało się właściwie nic.

7. OCENA PRAC KONGRESU

W syntetycznym ujęciu rezultatów prac kongresu należało by oddzielić to, co fizjologowie, chemicy czy lekarze mówili o męce Chrystusa i bezpośredniej przyczynie Jego śmierci, od autentyczności Całunu w świetle tekstu biblijnego. O ile bowiem, zawsze zresztą w zgodzie z historią czy archeologią, badania nad Całunem Turyńskim wnoszą wiele światła do interpretacji Ewangelii, o tyle nie zdołały dotychczas uchylić trudności głównie Ewangelii św. Jana, zdających się wykluczać autentyczność Całunu. I można mieć wiele zastrzeżeń co do sposobu, w jaki prof. Braun usiłował wyjaśnić pochodzenie śladów na Całunie. Jedno wszakże przyznać trzeba, że problem biblijny postawiony został przez niego dobrze, a interpretacja tekstu Ewangelii św. Jana przeprowadzona bez zarzutu. Być może, że dalsze badania wpłyną na zmianę takiego stanu kwestii. I tak np. dr Barbet w ostatniej swojej książce bierze poważnie pod uwagę ewentualność odbicia na Całunie śladów Oblicza Chrystusa nawet poprzez sudarion [19]). Dotychczasowe wszakże doświadczenia Volckringera mogą być jedynie wstępem do dalszych w tej dziedzinie.

Jest to już wszakże zadanie fizjologów, chemików i lekarzy. Dotychczasowe ich wysiłki płynące z najszlachetniejszych pobudek nie są bynajmniej bezowocne, a przyszłe okazać się mogą nawet decydującymi.

Jakżeby im było wdzięczne chrześcijaństwo, gdyby im się udało istotnie ukazać światu Oblicze Pana. Jeśli bowiem Chrystus powiedział:

---

[18]) W rzymskim piśmie „Orizzonti" z kwietnia 1950 r.

[19]) La Passion, str. 187.

A o t o j a j e s t e m z w a m i p o w s z y s t k i e d n i, a ż d o s k o ń c z e n i a ś w i a t a.

(Mt. 28, 20)

to czyż nie słusznie komentuje Mereżkowski:

„Czyż mogą nie widzieć Jego twarzy ci, z którymi jest On zawsze. Nie, ludzie wiedzą coś o Jego twarzy, pamiętają i nigdy nie zapomną. Jego Oblicze w pamięci i sercu ludzkim, niezatarcie i cudownie przez Pana samego utrwalone, nie jest przywidzeniem.

Rzec można, że jest to jedyna twarz, którą ludzkość ujrzała i zapamiętała i będzie pamiętać — widzieć zawsze; wszystkie inne są przywidzeniami, wszystkie — to przejściowe cienie, ta jedna jest Słońcem"[20]).

Ks. EUGENIUSZ DĄBROWSKI

---

[20]) Jezus Nieznany, w przekł. polskim, Warszawa, 1937, str. 336.

Redakcja pragnie podkreślić zgodnie zresztą z ostatecznym wnioskiem artykułu, że Kongres rzymski pozostawił otwartą sprawę autentyczności Całunu i nie przesądził ostatecznej egzegezy tekstu św. Jana dotyczącego złożenia do grobu Chrystusa.

Skład niniejszego numeru uzupełniamy powtórzeniem pracy O. Innocentego Bocheńskiego „ABC Tomizmu“ z nr 23 „Znaku“.

REDAKCJA

O. INNOCENTY BOCHEŃSKI O. P.

ABC TOMIZMU

W S T Ę P

1. Nazwa „tomizm“ pochodzi od imienia św. Tomasza z Akwinu (1224—1274), który sformułował jego podstawy i w genialny sposób opracował większość jego nauk; niemniej, tomizm nie jest tym samym co nauka historycznego św. Tomasza. Źródła jego stanowią prace Arystotelesa i św. Augustyna; wieki myśli chrześcijańskiej przygotowały jego powstanie; a i po św. Tomaszu filozofia tomistyczna nie przestała być rozwijana, pogłębiana i stosowana do coraz to nowych zagadnień. W chwili obecnej tomizm należy do najbardziej kwitnących prądów myśli chrześcijańskiej: posiada nawet więcej myślicieli, liczniejsze ośrodki i znaczniejszą liczbę czasopism naukowych niż jakakolwiek inna szkoła filozoficzna.

Identyfikowanie tomizmu ze św. Tomaszem jest nieporozumieniem, które sam św. Tomasz pierwszy by odrzucił; co więcej, odrzuciłby on zapewne, jako wprowadzającą w błąd, samą nazwę „tomizm“. Św. Tomasz stanowi mianowicie w dziejach myśli ludzkiej zupełny wyjątek: jest to geniusz filozofii, który nie chciał tworzyć osobistego systemu, ale wszystke siły swojego umysłu poświęcił opracowaniu dorobku całej poprzedzającej go myśli pogańskiej i chrześcijańskiej. Nieprawdą jest także, by tomiści wszystko co św. Tomasz uczył przyjmowali, opierając się na jego autorytecie; św. Tomasz uczy, że tyle wart jest autorytet, ile argument przez niego przytoczony i ktokolwiek uprawia filozofię opartą na jakimkolwiek autorytecie, nie jest tomistą.

Tomizm, mało znany jeszcze na początku XX stulecia, zdobył sobie między obu wojnami czołowe stanowisko w myśli współczesnej; jego myśliciele są szanowani we wszystkich ośrodkach, niemniej niż 5 poważ-

nych czasopism naukowych, kilkadziesiąt ośrodków uniwersyteckich, i wielkich towarzystw naukowych poświęca się filozofii w duchu tomistycznym. Na ostatnim (X) światowym kongresie filozofii w Amsterdamie tomiści stanowili najliczniejszą, najbardziej zwartą i najbardziej dynamiczną grupę.

2. Tomizm jest nauką, której Kościół Katolicki każe uczyć we wszystkich seminariach duchownych i innych zakładach naukowych służących wychowaniu kleru, a którą zaleca także wszystkim wiernym. Niemniej, tomizm to nie to samo co Wiara katolicka i nikt nie jest obowiązany, ze stanowiska Wiary, do uznania tomizmu. W rzeczy samej, istnieją katolicy a nawet księża, którzy nie są tomistami, a z drugiej strony niekatolicy, którzy nimi są. Ale Kościół katolicki uważa tomizm za najlepszą filozofię, najbardziej nadającą się do wyjaśnienia rzeczywistości i Wiary.

Tomizm był wielokrotnie zalecany przez Kościół w ciągu wieków, ale szczególnie jasne stanowisko w tej sprawie zajął on w encyklice Leona XIII *Aeterni Patris* (4. VIII. 1879). Kodeks Prawa Kanonicznego, obowiązujący cały Kościół Zachodni, mówi w kanonie 1366 art. 2: „Profesorowie winni prowadzić naukę filozofii racjonalnej i teologii, oraz kształcenie alumnów w tych dyscyplinach ściśle według metody nauki i zasad Doktora Anielskiego". Ten sam przepis powtórzony jest w Konstytucji Apostolskiej *Deus Scientiarum Dominus* z 24 maja 1931, obowiązującej wszystkie uniwersytety katolickie; wreszcie Pius XII w szeregu przemówień przypomniał ten nakaz Kościoła.

Ale nakaz ten ma charakter administracyjny, nie jest dogmatem wiary i Kościół pragnie zapewnić pełną wolność myśli ludzkiej; Pius XI w encyklice *Studiorum ducem* z 29 czerwca 1923, wydanej ku czci św. Tomasza pisze: „Niech jednak nikt od nich więcej nie żąda niż tego wymaga nauczycielka i matka wszystkich, Kościół: nikomu bowiem nie należy zabraniać iść za poglądem, jaki mu się wydaje najprawdopodobniejszy w sprawach, w których spierają się między katolikami cenieni nauczyciele".

Sytuacja jest więc jasna: Kościół zaleca wszystkim tomizm; nakazuje by jego duchowieństwo się go uczyło; ale pozwala każdemu taką wybrać filozofię, jaka mu się lepsza wyda.

3. Tomizm dzieli się na dwie wielkie części: filozofię tomistyczną i teologię tomistyczną. Filozofia tomistyczna jest nauką opartą wyłącznie na doświadczeniu i rozumowaniu; tomizm odrzuca i potępia jako nieporozumienia poglądy tych, którzy wprowadzają do filozofii przesłanki, zasady, twierdzenia wzięte z Wiary lub teologii. Teologia tomistyczna jest nauką, w której twierdzenia i metody filozofii stosowane są do prawd Wiary, występujących jako przesłanki; jej zadaniem jest wyjaśnienie i pogłębienie zrozumienia dogmatów.

Rozdział między teologią a filozofią jest jedną z najbardziej charakterystycznych i najbardziej rewolucyjnych tez św. Tomasza; tomiści

bronią jej jeszcze dzisiaj przeciw wielu autorom, także katolikom, skłonnym do mieszania obu dziedzin. Jest więc całkowitym nieporozumieniem sądzić, że filozofia tomistyczna jest oparta na Wierze; jest to filozofia czysto naturalna, i musi być zdobyta czysto ludzkimi siłami, bez pomocy Objawienia.

4. Filozofia tomistyczna dzieli się na naukę o bycie w ogóle zwaną „ontologią', naukę o bycie nieskończonym (teologię naturalną), naukę o przyrodzie (kosmologię) i naukę o postępowaniu człowieka (etykę). Ze względów praktycznych wydziela się zazwyczaj z ontologii naukę o bycie jako przedmiocie poznania, a z etyki naukę o społeczeństwie. Odnośnie do bytu jako przedmiotu poznania, tomizm jest realizmem (od „realis", „rzeczywisty"); w ontologii pluralizmem (od „plures",, „mnogie"); w nauce o przyrodzie (obejmującej w tomizmie także naukę o człowieku) hylemorfizmem (od „hyle" — „tworzywo" i „morfe" — „treść"); etyka tomistyczna jest w pierwszym rzędzie nauką o charakterze; wreszcie w nauce o społeczeństwie tomizm głosi personalizm społeczny (od „persona" — „osoba").

Podstawową częścią filozofii tomistycznej jest ontologia (od „on" — „byt": ‚to czemu przysługuje istnienie"); omawia ona prawa rządzące każdym bytem, to jest wszystkim co jest w jakikolwiek sposób, i najogólniejszą klasyfikację bytów. Jej zasady są stosowane we wszystkich innych działach filozofii, a także teologii tomistycznej. Jest to także obok nauki o Bogu najtrudniejszy dział tomizmu, gdyż wymaga w najwyższym stopniu umiejętności myślenia bez udziału wyobraźni.

I. REALIZM TOMISTYCZNY

5. Realizm tomistyczny uczy, że poznanie ludzkie nie polega na tworzeniu przedmiotu, na wytwarzaniu tego, co człowiek poznaje, ale na przyswajaniu sobie rzeczywistości istniejącej poza świadomością ludzką i niezależnie od ludzkiego poznania. Realizm tomistyczny uczy, że myśl nasza może tworzyć tylko fikcje, byty myślne, nierzeczywiste, ale nigdy przedmiotów realnych, rzeczywistych. Realizm tomistyczny odrzuca jako fałszywe i na nieporozumieniach oparte poglądy idealistów wszelkich odcieni, subiektywistów i tych wszystkich, którzy sądzą mylnie, że poznanie ludzkie jest twórcze. Odrzuca także pseudo-pojęcia „absolutnej jaźni", „transcendentalnego podmiotu" i im podobne; twierdzi, że jedynym podmiotem ludzkiego poznania jest konkretny, indywidualny człowiek, istniejący i żyjący w świecie, równie rzeczywisty jak przedmioty, które poznaje.

Realizm tomistyczny uczy, że trzeba wybierać między dwoma pojęciami poznania: albo poznanie jest tworzeniem przedmiotu, albo jest przyswajaniem sobie bytu istniejącego poza nim. W pierwszym wypadku

wpada się w idealizm teoriopoznawczy, przypisuje się myśli ludzkiej cechy boskie i przeczy się — mimo wszystkich wybiegów, jakich idealiści używać zwykli — istnieniu rzeczywistości niezależnej od człowieka. Ale rzeczywistości usunąć się nie da. Człowiek nie jest jej twórcą, jest tylko kroplą w niezmierzonym oceanie bytu, otoczoną ze wszech stron bytem, podporządkowaną mu w poznaniu. Tomizm stoi na stanowisku, że każdy idealizm jest grubym nieporozumieniem, wynikającym po części z pychy ludzkiej, która rada by człowieka wywyższyć, w rzeczy samej jednak idealizm taki poniża człowieka, gdyż odbiera mu prawo poznania rzeczywistości.

6. Realizm tomistyczny uczy, że byt jest w zasadzie najzupełniej przejrzysty dla poznania, w pełni zrozumiały, zupełnie racjonalny; że nie ma i być nie może w bycie, a zatem w świecie, w przyrodzie, żadnej sprzeczności, która by sprawiała, że byt jest niezrozumiały; że nic nie stoi w zasadzie na przeszkodzie, by człowiek mógł wszystko poznać w przyrodzie, i że jeśli faktycznie znamy tylko drobne jej części i aspekty, to nie z powodu niezrozumiałości bytu, ale z braku sił z naszej strony; że nauka i filozofia, odsłaniają nam przyrodę coraz bardziej jako w pełni zrozumiałą. Realizm tomistyczny odrzuca tak zwaną „rzecz samą w sobie" Kanta, tak zwaną „egzystencję" egzystencjalistów i tym podobne pseudo pojęcia przedmiotów „zasadniczo niepoznawalnych". Odrzuca także poglądy, które głoszą istnienie sprzeczności w bycie. Odrzuca i potępia wszystkie postacie irracjonalizmu głoszącego irracjonalność, niezrozumiałość bytu i twierdzi, że byt jest w pełni racjonalny.

Realizm tomistyczny głosi więc dwie tezy: (1) że wszelki byt jest w zasadzie zrozumiały, (2) że człowiek może w pełni poznać wszystko w przyrodzie (nie w bycie, gdyż choć każdy byt jest w zasadzie zrozumiały, Bóg, który jest bytem, nie może być w pełni pojęty przez żaden rozum skończony). Tomizm jest więc konsekwentnym racjonalizmem; jeśli tego wyrażenia tomiści współcześni unikają, to dlatego, że zostało ono użyte dla oznaczenia filozofii, która odrzuca możliwość Objawienia.

Realizm tomistyczny odrzuca kategorycznie wszystkie formy irracjonalizmu. Irracjonaliści zwykli mówić, że istnieje w bycie coś, „ciemnego", „niezrozumiałego", „irracjonalnego" o czym nic się nie da powiedzieć" — zapominając przy tym, że w tym właśnie zdaniu coś o owej „niewypowiedzianej" rzeczy mówią. Niektórzy spośród nich umieją nawet grube tomy pisać na temat rzeczy, o której, ich zdaniem, niczego nie da się powiedzieć. Jest to zdaniem tomizmu najzupełniejszy *nonsens*. Historia nauki wykazuje, że myśl ludzka wdziera się coraz głębiej w przyrodę i że coraz nowe rzeczy, dawniej niezrozumiałe, stają się zrozumiałe.

7. Realizm tomistyczny uczy, że byt w ogóle i każdy gatunek bytów w szczególności posiada własne prawa, własne zasady ogólne, którym jest zawsze i wszędzie podległy; że te prawa są równie poznawalne jak i sam byt, jak rzeczy i fakty, które spotykamy w przyrodzie; że jeśli

nasze poznanie praw przyrody jest częściowe, fragmentaryczne, przybliżone, a nawet często hipotetyczne, to nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by umysł ludzki mógł je poznać coraz lepiej. Realizm tomistyczny odrzuca więc jako mylne poglądy pozytywistów, pragmatystów i operacjonalistów, zdaniem których człowiek tworzy prawa, zamiast je odkrywać. Realizm tomistyczny twierdzi, że postęp nauki potwierdza w sposób oczywisty prawdziwość jego tezy.

Realizm tomistyczny uczy więc, że istnieją dwa rodzaje praw: (1) prawa bytu w ogóle — którymi zajmuje się ontologia i metafizyka i (2) prawa poszczególnych gatunków bytu np. danych metali, roślin, itp., którymi zajmują się nauki szczegółowe, a z nimi filozofia przyrody. Oba rodzaje praw są według nauki tomistycznej czymś niezależnym od nas, ugruntowanym w rzeczywistości; tomizm jest więc i pod tym względem konsekwentnym realizmem.

8. Realizm tomistyczny uczy, że sąd i zdanie są prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy stwierdzają to co jest, a fałszywe, gdy stwierdzają to co nie jest takie w rzeczywistości, jak to, co one głoszą; że istnieją prawdy bezwzględne i że człowiek może je poznać; że jeśli nasza wiedza jest zawsze częściowa, niezupełna, jeśli może zawsze być pogłębiona, uzupełniona i wzbogacona, to nie wynika z tego, by była ona zawsze względna; że samo wyrażenie „prawda względna" jest nonsensem, gdyż sąd i zdanie są albo prawdziwe, to jest zgodne z rzeczywistością, albo fałszywe, to jest z nią nie zgodne — ale nigdy „względnie prawdziwe"; że choć istnieją stopnie fałszu, prawda jest zawsze bezwzględna. Realizm tomistyczny uczy, że człowiek, choć podlega w poznaniu wpływom środowiska społecznego, historii i innych czynników podmiotowych, to jednak nie w tej mierze, by poznanie prawdy było mu niedostępne. Tomizm odrzuca więc jako błędne poglądy sceptyków, historycystów i relatywistów, którzy twierdzą, że każde poznanie (czy nawet „prawda") jest względne, czyli, co na jedno wychodzi, że prawda nie istnieje. Realizm tomistyczny uczy, że samo sformułowanie tych błędów obala je.

Realizm tomistyczny nie twierdzi zatem, by człowiek wszystko wiedział, ani, że to, co wie, wie w sposób doskonały: np. nie twierdzi, by człowiek który widzi psa, znał doskonale całą anatomię psa: Natomiast tomizm twierdzi, że jeśli ktoś widzi psa i myśli „tu jest pies", to — o ile owo zwierzę istotnie jest psem — ów człowiek myśli nie jakąś prawdę „względną", „relatywną", „podmiotową", — bo to wszystko są puste słowa bez treści — ale prawdę bezwzględną, absolutną, innymi słowami: prawdę.

Mówi się niekiedy, że powiedzenie „deszcz pada" jest „prawdą względną", bo jest prawdziwe w Krakowie, a fałszywe np. w Australii, gdzie deszcz nie pada. Ale tomiści odpowiadają, że intencją mówiącego jest powiedzieć: „deszcz pada teraz tutaj" i że każdy człowiek słyszący jego

słowa, (o ile nie jest filozofem relatywistycznym), doskonale to zrozumie.

Wiele nieporozumień pochodzi jednak po prostu stąd, że ludzie używają słowa „prawda" w innym jakimś, bliżej nieokreślonym znaczeniu — w tym np., w którym mówi się o t. zw. „prawdzie artystycznej". Tomizm nie ma przeciw temu żadnych zastrzeżeń, byleby nie mieszano owych „prawd" z prawdą w dziedzinie poznania, bo wówczas grożą najgorsze nonsensy.

9. Realizm tomistyczny uczy, że istnieje dwojakie poznanie, zmysłowe i umysłowe; że wszelkie poznanie zaczyna się od doświadczenia zmysłowego (wzrokowego, słuchowego, dotykowego itp.), ale że umysł widzi w przedmiocie uchwyconym przez zmysły więcej niż one, mianowicie treści oderwane; że rozum pracując nad tymi treściami może przez rozumowanie, przez dedukcję, przez rozbiór, zdobyć nowe poznanie, że rozumowanie i dedukcja są płodnym narzędziem poznania. Tomizm odrzuca z jednej strony, jako bezpodstawne i sprzeczne z doświadczeniem, poglądy tych, którzy głoszą istnienie „idei wrodzonych" lub „sądów a priori", niezależnych od doświadczenia, i twierdzi, że przed doświadczeniem umysł ludzki jest jak czysta, niezapisana tablica; z drugiej strony potępia jednak błędy sensualistów i pozytywistów, którzy, przecząc istnieniu poznania umysłowego, sprowadzają wszystko do zmysłów i odrzucają wartość rozumowania.

Tomizm jest więc i tutaj konsekwentnym realizmem, który nie uznaje żadnego poznania pochodzącego skądinąd niż z zetknięcia z rzeczywistością; ale uczy zarazem, że to zetknięcie jest u człowieka dwojakie: najpierw zmysłowe, następnie umysłowe. W ten sposób tomizm zajmuje pośrednie stanowisko między dwoma błędami: tych, co uznają poznanie umysłowe nie oparte na doświadczeniu zmysłów i tych, co uznają tylko doświadczenie zmysłowe, a odrzucają poznanie umysłowe.

Przebieg poznania ludzkiego jest według nauki tomistycznej następujący: zmysły dostarczają nam zmysłowego, konkretnego przedmiotu, np, okrągłego ciała; w tym przedmiocie umysł chwyta przez abstrakcję, przez oderwanie, opuszczając co nieistotne w zmysłowym przedmiocie, samą treść, a mianowicie koło; dalej, rozbierając tę treść, rozumując o niej, poznaje wiele właściwości tej treści, te mianowicie w naszym wypadku, które wyrażone są w prawach geometrycznych koła. Tego wszystkiego rozum nie mógłby dojrzeć, gdyby zmysły nie działały, gdyby człowiek nie był nigdy widział żadnego kształtu; ale to rozum widzi w grubym zmysłowym kształcie oderwane matematyczne właściwości, nie zmysły niezdolne do abstrakcji.

Toteż tomizm wysoce sobie ceni abstrakcję, potępiając popularny a na niczym nieoparty pogląd, że to co abstrakcyjne jest nierzeczywiste: abstrakcja to bowiem nic innego jak rozważenie jednego szczegółu bez innych, a zatem przedmiotu równie rzeczywistego, jak całość, z której jest oderwany. Abstrakcja jest według nauki tomizmu istotną cechą ludzkiego, rozumowego poznania i podstawą wszelkiej nauki.

Tomizm uczy także, że rozumowanie prowadzi do nowego poznania

i nie jest tylko ciągiem tautologii, powtarzaniem tego samego — uznaje zatem wartość logiki.

10. Realizm tomistyczny uczy, że istnieją dwie metody, dwa sposoby podejścia do badania przyrody: metoda nauk przyrodniczych i metoda filozofii; że filozofia nie jest tylko syntezą, to jest zespołem ogólnych wniosków z nauk przyrodniczych, ani tylko metodologią i metodą; że choć filozofia przyrody winna liczyć się z danymi nauk przyrodniczych, to jednak od tych nauk nie zależy, ale naodwrót, nauki przyrodnicze winny być uzupełnione przez filozofię, która bada ich najogólniejsze zasady i założenia, oraz przedmioty wykraczające poza zasięg ich przedmiotu. Tomizm odrzuca z jednej strony błąd tak zwanych „spekulatywnych idealistów", którzy filozofię przyrody pragną wysnuć ze samej myśli bez udziału doświadczenia, z drugiej strony nie mniej groźny błąd pozytywistów, którzy we filozofii widzą tylko syntezę nauk.

Tomizm przypisuje filozofii dwa zadania. Najpierw i przede wszystkim filozofia jest według tomizmu nauką o tych dziedzinach, których nie omawia żadna z nauk szczegółowych: na przykład o bycie, czyli o tym co jest w ogóle, o poznaniu i jego wartości, o obowiązku i tym podobnych. Następnie filozofia ma za zadanie badać najogólniejsze zagadnienia dotyczące spraw, które rozpatrywane są przez inne nauki; tak np. filozofia bada samo pojęcie ciała i ruchu, które inne nauki zakładają.

Tomizm uczy, że filozofia jest odnośnie do pierwszego zadania najzupełniej niezależna od nauk szczegółowych. Jeśli natomiast chodzi o drugie zadanie, tomizm uczy, że filozof, choć, ściśle mówiąc, od nauk szczegółowych nie zależy, winien jednak je znać. Naodwrót tomizm uczy, że można uprawiać nauki szczegółowe bez filozofii i przestrzega przed mieszaniem obu dziedzin; uczy jednak zarazem, że nauki szczegółowe winny być uzupełnione przez naukową filozofię, gdyż człowiek bez filozofii żyć nie może, i jeśli nie posiada filozofii naukowej, tworzyć będzie filozofię dyletancką. Tomizm uczy, że takimi dyletanckimi filozofami są, w olbrzymiej większości wypadków, rzekomo „naukowe" filozofie wypracowane przez specjalistów w innych dziedzinach, nie znających filozofii. Ze stanowiska tomizmu fizyk np. albo socjolog ma w filozofii równie mało do powiedzenia, jak artysta o fizyce, albo matematyk o botanice.

Taką jest w najogólniejszych zarysach nauka tomistycznego realizmu. Wynikają z niej liczne i doniosłe wnioski.

I tak, jeśli istnieje niezależna od nas rzeczywistość i jeśli poznanie jest przyswajaniem sobie tej rzeczywistości, człowiek nie jest ośrodkiem świata i nie może tego świata inaczej zmienić jak przez czyn; aby poznać nie wystarcza chcieć: wola nie poznaje, woluntaryzm i sentymentalizm są fałszem.

Jeśli prawdą jest, że świat jest zrozumiały, nie wolno kłaść tam nauce i filozofii w poznaniu przyrody; nie wolno zasłaniać się „ciemnym

dnem" bytu; nie wolno liczyć na przypadek, na chaos, bo rzeczywistość jest podległa prawu.

Jeśli istnieje bezwzględna prawda, nauka nie jest igraszką, nie jest zabawą w pojęcia; poznanie nie jest tylko środkiem czynu, jest wartością samo w sobie, bo chwyta rzeczywistość; nauka ma sens, nawet gdy żadnej korzyści nie daje, bo jedną z największych rzeczy jest prawda.

Jeśli prawdą jest, że wszelkie poznanie zaczyna się od zmysłów, wiedzę trzeba zdobywać twardą pracą, a nie marzeniami; w sprawach wiedzy poeci i marzyciele nie mają głosu, ale fachowcy poznania.

Jeśli prawdą jest, że istnieje poznanie rozumowe, rozum nie jest czynnikiem ani zbędnym, ani tym bardziej szkodliwym, ale tym, co człowieka różni od zwierzęcia; rozumowanie nie jest bezpłodne; abstrakcja nie jest nierzeczywista, o ile jest poprawnie przeprowadzona.

Jeśli prawdą jest, że istnieje od nauk przyrodniczych niezależna filozofia, człowiek nie jest ograniczony do tej wiedzy, jaką dają nauki szczegółowe; możliwy jest rozumny pogląd na całość rzeczywistości; nie jesteśmy ograniczeni do doświadczenia zmysłowego; filozofia nie jest marzeniem, ale racjonalną, ścisłą nauką.

II. PLURALIZM TOMISTYCZNY

11. Pluralizm tomistyczny uczy, że rzeczywistość składa się z wielu bytów, realnie od siebie różnych, choć powiązanych przez rozliczne stosunki; że taka wielość bytów, rzeczy, przedmiotów, zjawisk, nie jest dziełem naszej myśli, ale istnieje niezależnie od niej; że różnorakie zjawiska występujące w przyrodzie nie są przejawami jednej rzeczy, jednego bytu, ale naprawdę różnymi bytami. Tomistyczny pluralizm odrzuca jako błąd pogląd monistów, którzy sądzą, że cały świat jest jednym bytem, oraz panteistów, którzy utożsamiają świat z Bogiem, głosząc, że wszystko inne jest tylko przejawem Boga.

Tomizm nie przeczy więc względnej jedności świata, gdyż stwierdza, że wszystkie rzeczy i zjawiska występujące w świecie są wzajemnie powiązane; uczy natomiast, że mimo tego powiązania, mimo ścisłej nieraz wzajemnej zależności, rzeczy, jakie spotykamy w rzeczywistości, są naprawdę różnymi rzeczami — przynajmniej niektóre z nich. Ten pluralizm jest dalszym zastosowaniem realizmu — tomizm uczy mianowicie, że to, co poznajemy jako mnogość bytów, nie jest złudą, że poznanie nasze nie tworzy mnogości w świecie, ale ją w nim znajduje i odkrywa.

12. Pluralizm tomistyczny uczy, że wszystko, co rzeczywiste, jest zawsze i bez wyjątku jednostkowe, konkretne, a nie ogólne; że ogólne treści istnieją tylko w myśli ludzkiej, a nie w rzeczywistości, gdzie każda treść jest ściśle indywidualna. Zarazem jednak pluralizm tomistyczny uczy, że ogólne pojęcia, jakie człowiek posiada, przedstawiają treści na-

prawdę istniejące w rzeczywistych bytach, że umysł ludzki tych treści nie tworzy, ale jedynie tworzy ich ogólność. Pluralizm tomistyczny odrzuca jako błędne nauki platoników, którzy uznają istnienie bytów ogólnych; poglądy konceptualistów, którzy sądzą, że naszym ogólnym pojęciom nic nie odpowiada w rzeczywistości, a zwłaszcza niszczący możliwość wszelkiej nauki błąd nominalistów, którzy bez żadnej podstawy i wbrew oczywistości przeczą nawet istnieniu ogólnych pojęć w umyśle ludzkim.

Tomizm odróżnia w ogólnym pojęciu dwa składniki: jego treść i jego ogólność; treść pojęcia jest według tomistycznej nauki ta sama, co treść poznanej, rzeczywistej rzeczy; natomiast ogólność jest cechą swoistą pojęcia, której w rzeczach poza umysłem nie ma. Tomizm uczy jednak, że ta ogólność nie jest czystym tworem naszego umysłu, że umysł ludzki nie tworzy jej bez podstawy w rzeczach; w rzeczach bowiem znajdujemy pewne wspólne wielu przedmiotom cechy, które, choć tam są ściśle jednostkowe i konkretne, stanowią właśnie podstawę ogólności pojęć.

13. Pluralizm tomistyczny uczy, że wszystkie byty skończone, a więc wszystko, co istnieje, poza jednym tylko Bogiem, złożone jest z czynników realnie od siebie różnych, których wzajemny stosunek jest stosunkiem aktu do możności, to jest czynnika, określającego do czynnika określonego, treści do podmiotu, który tę treść posiada. Tomistyczny pluralizm uczy, że te czynniki, choć istnieją rzeczywiście i są wzajemnie różne realnie, nie są rzeczami, ale składnikami rzeczy, tak, że w zasadzie nie mogą istnieć jedne bez drugich. Tomistyczny pluralizm odrzuca więc pogląd tych, którzy sądzą, że rozmaite składniki bytów są tworem naszego umysłu, nie istniejącym w rzeczywistości, że te składniki nie różnią się od siebie realnie. Odrzuca także jako powierzchowny i fałszywy pogląd tych, którzy głoszą, że rzeczywistość składa się tylko z rzeczy, mechanicznie jedne z drugimi zestawionych.

Nauka o akcie i możności jest najważniejszą, najbardziej podstawową nauką filozofii tomistycznej, na której wszystkie nauki tej filozofii się opierają. Akt i możność przejawiają się według niej dwojako: w porządku dynamicznym, w porządku ruchu, zmiany i stawania się — oraz w porządku bytu, w porządku tego, co już jest.

W porządku dynamicznym byt, który podlega ruchowi, zmianie, który się czymś staje, jest w stosunku do tego czegoś, czym się staje. w możności: na przykład dziecko rosnące jest w stosunku do dorosłego człowieka w możności, a pociąg jadący do miasta, jest w stosunku do postoju w tym mieście w możności, bo może, ma rzeczywiście możność, zdolność osiągnięcia celu, który jest jego aktem. Istota ludzka 30-letnia jest więc dorosłym człowiekiem w akcie, a 5-letnie dziecko dorosłym człowiekiem w możności; pociąg, który dojechał do miasta, jest w tym mieście w akcie, ale pociąg w drodze do tego miasta jest w tym mieście w możności. Ta

możność nie jest jednak niczym: jest składnikiem bytu, jest pewną rzeczywistością, choć rzeczywistością zmniejszoną.

W porządku statycznym istnieje podobna dwoistość aktu i możności: a mianowicie akt jest tym, co nadaje danemu bytowi treść, formę, doskonałość, pełnię; możność zaś jest podmiotem tego aktu. Tak na przykład umysł człowieka, który zna matematykę, jest możnością, a sama sprawność matematyczna jest jego aktem; twardość diamentu jest aktem diamentu.

Tomizm uczy odnośnie do aktu i możności dwóch prawd: po pierwsze, że wszystkie byty skończone są złożone z aktu i możności — Bóg sam jeden jest aktem czystym; po drugie, że akt różni się od możności rzeczowo, że ich odróżnienie nie jest dziełem myśli ludzkiej, ale istnieje niezależnie od niej w bycie.

14. Pluralizm tomistyczny uczy, że każdy byt skończony, a więc wszystko, co istnieje poza samym tylko Bogiem, złożone jest z istoty, to jest z tego, czym dany byt jest, i z istnienia, to jest z tego, co sprawia, że dany byt jest i istnieje; że stosunek istnienia do istoty jest stosunkiem aktu do możności; że w każdym bycie skończonym istnienie różni się rzeczowo od istoty, że byt taki może istnienie stracić, może przestać istnieć, że więc jest bytem niekoniecznym, względnym. Pluralizm tomistyczny odrzuca jako błąd poglądy tych, którzy przeczą realnej różnicy między istnieniem a istotą w stworzeniach i uczy, że w jednym tylko Bogu tej różnicy nie ma.

Tomizm nie twierdzi, by istota i istnienie były dwiema rzeczami, podobnymi do dwóch brył przyłożonych jedna do drugiej; istnienie pojmuje natomast jako akt, jako doskonałość istoty. Tomizm nie uczy także, by istnienie można było od istoty tak oddzielić, by każde z nich istniało samo w sobie i twierdzi, że taki pomysł jest nonsensem. Uczy jednak, że w rzeczy istniejącej istnienie nie jest tym samym co istota, że te czynniki są realnie różne, że to nie nasza myśl tylko je odróżnia, ale że różnica między nimi zachodzi poza myślą ludzką i niezależnie od niej.

15. Pluralizm tomistyczny uczy, że poza złożeniem z istnienia i istoty, sama istota rzeczy skończonych złożona jest jeszcze w inny sposób, a mianowicie z substancji, podmiotu, oraz przypadłości, cech, właściwości, przymiotów, które ten podmiot, ta substancja posiada i które stanowią jej różnorakie wtórne akty. Tomizm uczy, że przypadłości dzielą się na absolutne, przysługujące jednej substancji, oraz na stosunki, wiążące dwie lub więcej substancje między sobą; że przypadłości te, a w szczególności stosunki, są nieraz rzeczywiste, istnieją niezależnie od myśli ludzkiej i poza nią jako akty realne, różne od substancji, której są aktami. Pluralizm tomistyczny odrzuca jako błędne uproszczenia i okaleczenia bogactwa bytu poglądy reistów, którzy uznają tylko substancje; poglądy fenomenistów, którzy widzą tylko przypadłości absolutne; poglądy relacjonistów, którzy wszelki byt sprowadzają do sieci relacji. Pluralizm tomistyczny uczy, że

rzeczywistość nie da się w ten sposób uprościć, że stanowią ją różnorakie byty, niesprowadzalne do jednego tylko rodzaju.

Przez „substancję" tomizm nie rozumie niepoznawalnego, niezmiennego podmiotu, ale po prostu podmiot, to co w pełni jest, byt, któremu przysługuje istnienie samoistne, który nie jest tylko cechą, określeniem, przymiotem innego bytu; człowiek np. jest według nauki tomizmu substancją, ale gniew, albo ból zęba tego człowieka jest jego przypadłością, podobnie jak jego waga i barwa jego nosa. Ale te cechy nie są według tomistycznej nauki złudą: nie jest złudą waga danego człowieka, ani jego gniew, ale istnieją niezależnie od tego, co ktokolwiek z ludzi mógłby o tym myśleć; istnieją one wprawdzie w substancji, jako jej określenia, cechy, przymioty, ale nie są z substancją identyczne, jak widać z faktu, że mogą w tej samej substancji zanikać, należy jednak uważać, by nie rozumieć fałszywie pojęcia przypadłości, by nie pojmować jej jako rodzaju rzeczy, to jest dodatkowej substancji, nałożonej na pierwszą — bo przypadłość jest właśnie nie rzeczą, nie substancją, ale określeniem, przymiotem, cechą substancji.

Istnieje kilka kategorii, tj. typów przypadłości, np. jakość, ilość itd.; najważniejszym jest jednak podział na przypadłości absolutne — takie, jak gniew, barwa, wiedza, cnota, wysokość, itd. — oraz stosunki, relacje, istniejące między dwiema substancjami. Relacje mogą być niekiedy czysto fikcyjne, ale w wielu wypadkach są czymś zupełnie rzeczywistym, istnieją poza umysłem ludzkim i niezależnie od niego. Tak np. nawet, gdyby nikt nie wiedział, że Jan jest bratem Pawła i nikt o tym nie myślał, pozostałoby faktem, że Jan jest jego bratem; a ten fakt jest według nauki tomizmu pewną rzeczywistością, pewnym bytem, a mianowicie przypadłością, wiążącą obie substancje.

16. Pluralizm tomistyczny uczy, że to co jest, że byt, a więc akt, idzie logicznie i rzeczowo przed tym, co nie jest, przed nie-bytem, przed możnością; że z niczego nic powstać nie może; że do przejścia z możności do aktu potrzebny jest byt, będący już pod danym względem w akcie; że żadna istota skończona, a więc złożona z aktu i możności nie istnieje ani nie staje się bez przyczyny. Tomistyczny pluralizm odrzuca jako bezpodstawne poglądy irracjonalistów, według których istnieją byty bez żadnej racji, pogląd Kanta, według którego przyczynowość występuje jedynie w świecie zjawiskowym, błędy idealistów, którzy sądzą, że przyczynowość jest tworem naszego umysłu. Pluralizm tomistyczny potępia, jako groźne nieporozumienie, zdanie tych, którzy głoszą, że ruch, że zmiana, a więc możność, idzie przed bytem, przed aktem i naucza, że w dziedzinie całego bytu, bez wyjątku, obowiązuje zasada: żaden byt nie jest w akcie inaczej, jak przez byt w akcie.

7*

Powyższa zasada pierwszeństwa aktu przed możnością, bytu przed niebytem jest konsekwencją realizmu tomistycznego, a w szczególności tezy 6., według której nie ma w świecie nic niezrozumiałego, ale wszelki byt jest

w pełni racjonalny. Tomizm odrzuca przepoławianie bytu na dwie części, jedną jasną, w której obowiązują prawa, drugą ciemną, sprzeczną, chaotyczną. Tomizm uczy, że taka „ciemna" dziedzina jest fantastycznym wymysłem filozofów, i że o niej nawet z sensem myśleć ani mówić nie można, jako że przedmiotem naszego umysłu jest tylko byt, a nie nie-byt.

Zasada pierwszeństwa aktu przed możnością nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek teorią fizyki, dotyczy bowiem nie ruchu ciał, którym zajmuje się fizyka, ale przejścia z aktu do możności w całej jego rozciągłości. Nie znaczy ona więc, że w każdym wypadku, gdy coś porusza się z miejsca na miejsce, istnieje w świecie jakaś rzecz, która jest tego ruchu przyczyną w znaczeniu fizyki; uczy jedynie, że żadne nabywanie bytu, aktu, nie może zachodzić bez czegoś, co już jest pod danym względem w akcie. Tomizm uczy, że przejście do aktu bez przyczyny w filozoficznym słowa znaczeniu, bez bytu w akcie, jest absurdem i że unanie go stanowi ruinę realizmu, a co za tym idzie, ruinę wszelkiego poznania.

Zasada pierwszeństwa aktu przed możnością dotyczy jednak nie tylko zmiany, ruchu, przechodzenia do aktu, ale także istnienia bytów, złożonych z aktu i możności, z istoty i istnienia. Tomizm uczy, że połączenie aktu z możnością nie ma podstawy, racji, uzasadnienia w samym bycie przez ich połączenie powstałym, że więc kto nie chce uciekać się do absurdu, kto uznaje racjonalność bytu, musi uznać, że takie połączenie aktu i możności, jakie występuje we wszystkich bytach poza Bogiem, musi mieć podstawę w bycie, będącym pod danym względem w akcie.

17. Pluralizm tomistyczny uczy, że każdy byt skończony posiada cztery rodzaje czynników, składających się na jego rzeczywistość, a zwanych „przyczynami". Przyczynę celową, sprawczą, formalną i materialną. Tomistyczny pluralizm uczy, że każdy byt ma cel, że jego stawanie się ma określony kierunek, a jego istnienie określoną rację; że gdy coś się staje, wówczas istnieje zawsze czynnik powodujący to stawanie się, urzeczywistniający jego cel; że stawanie się polega na przybieraniu nowego aktu, nowej treści, nowej formy w najszerszym słowa znaczeniu, zwanej „przyczyną formalną". Pluralizm tomistyczny odrzuca wszelkie uproszczenia rzeczywistości przez uznawanie tylko jednego albo dwóch spośród tych czynników; w szczególności potępia, jako absurdalne, poglądy mechanistów, przeczących przyczynie celowej i poglądy formalistów, sprowadzających wszystko do formy. Tomizm głosi, że rzeczywistość w tak ciasne ramy ująć się nie da; i że nie można jej wytłumaczyć bez udziału czterech różnych przyczyn.

Przyczyna celowa i sprawcza są przyczynami zewnętrznymi, znajdującymi się poza bytem, którego są przyczynami; przyczyna materialna i formalna są przyczynami wewnętrznymi; znajdują się wewnątrz bytu samego. Według nauki tomizmu wyraz „przyczyna" jest więc wieloznaczny, analogiczny: bo choć każda z przyczyn działa, działanie każdej z nich jest inne. Sama tylko przyczyna sprawcza, czynnik ruchu, działa w popularnym słowa znaczeniu; natomiast przyczyna celowa jest tym, co nadaje temu działaniu kierunek, a przyczyna formalna — treść, podczas gdy

przyczyna materialna, jako podłoże, warunkuje i modyfikuje działanie innych przyczyn. Jasnym jest, że według nauki tomizmu, porządek przyczyn jest następujący: na pierwszym miejscu stoi przyczyna celowa, następnie sprawcza, dalej formalna, w końcu materialna.

Rozróżnienie czterech przyczyn posiada w tomizmie podstawowe znaczenie metodologiczne. Gdy pragniemy zrozumieć złożony byt — np. społeczeństwo — wypada rozróżnić w nim cel, przyczynę sprawczą, formę i materię.

Cztery przyczyny są w przyrodzie zawsze realnie różne; ta różnica realna nie występuje jednak we wszystkich bytach, istnieć mogą bowiem byty skończone, w których nie ma realnej różnicy między przyczyną materialną a formalną.

18. Pluralizm tomistyczny uczy, że wyrażenia „byt", „rzeczywistość", „istnienie", „przyczyna" i tym podobne oraz pojęcia przez te wyrażenia znaczone, nie są jednoznaczne, nie znaczą tego samego w Bogu i stworzeniu, w substancji i przypadłości, w różnych rodzajach przyczyn. Pluralizm tomistyczny uczy jednak, że wyrażenia te nie są czysto wieloznaczne, ale że znaczą treści stosunkowo, proporcjonalnie jednakowe, czyli, że są analogiczne. Pluralizm tomistyczny odrzuca poglądy tych, którzy chcą uprościć i jednostronnie ujednolicić obraz rzeczywistości przez jednoznaczność tych wyrazów i pojęć, a z drugiej strony błąd tych, którzy głoszą czystą wieloznaczność „bytu", „rzeczywistości", „istnienia" i podobnych wyrażeń. Pluralizm tomistyczny uczy, że rzeczywistość ta jest bogata w najróżnorodniejsze stopnie bytu, ale nie pozbawiona pewnych treści analogicznie wspólnych.

Nauka o analogii jest jedną z najważniejszych nauk tomizmu; w jej świetle pluralistyczny charakter tej filozofii okazuje się najjaśniej. Według teorii analogii bowiem nie tylko istnieją w rzeczywistości najróżniejsze treści, rzeczywiście od siebie różne i hierarchicznie uporządkowane, ale nawet samo istnienie ich nie jest jednakowe. Tak np. innym jest istnienie substancji, niż istnienie jakości, a to znowu innym jest niż istnienie relacji. Substancja istnieje mianowicie w sobie, posiada istnienie pełne; natomiast istnienie przypadłości jest niczym innym, niż występowaniem w substancji, jest więc istnieniem wtórnym, mniej pełnym, zależnym od istnienia substancji.

Zarazem jednak teoria analogii ucząc, że wymienione najogólniejsze treści są proporcjonalnie, stosunkowo, analogicznie jednakowe, umożliwia istnienie nauki o bycie w ogóle, to jest ontologii, umożliwia istnienie logiki w ogóle, a w szczególności umożliwia sensowne myślenie i mówienie o Bogu.

Taka jest w najogólniejszych zarysach, nauka pluralizmu tomistycznego. Wynika z niej całość innych nauk tomizmu i wiele bezpośrednich wniosków wielkiej wagi, z których wymienić należy tutaj tylko niektóre, szczególnie ważne ze względu na naukę o człowieku.

I tak, jeśli prawdą jest, że istnieje mnogość bytów, wielość substancji,

człowiek jest na pewno bytem samoistnym, a nie tylko przejawem, częścią czy funkcją większej całości.

Jeśli prawdą jest, że każdy byt jest konkretny, jednostkowy, wszystko, co ogólne, co powszechne, jest wtórne w stosunku do tego, co jednostkowe; społeczeństwo nie istnieje inaczej, jak w jednostkach ludzkich, które są jego podstawą realną.

Jeśli prawdą jest, że wszelki byt skończony złożony jest z możności i aktu, żaden byt skończony nie jest bytem w pełni, żaden nie jest całkowicie stały, ruch i zmiana są prawem każdego stworzenia.

Jeśli prawdą jest, że każdy byt skończony posiada istnienie realnie różne od istoty, żaden byt taki nie jest konieczny, żaden nie istnieje w pełni, autonomicznie, niezależnie.

Jeśli prawdą jest, że akt idzie przed możnością, że akt doskonali możność, prawem bytu skończonego jest ruch, jest czyn, jest przechodzenie z możności do aktu, wyprowadzenie aktu z możności.

Jeśli prawdą jest, że istnieją realne stosunki, istnieć mogą rzeczywistości różne od człowieka w społeczeństwie, a nie będące substancjami; społeczeństwo niekoniecznie jest fikcją, choć nie jest substancją.

III. TEIZM TOMISTYCZNY

19. Teizm tomistyczny uczy, że człowiek nie posiada i posiadać nie może w naturalny sposób doświadczenia Boga; że przez sam rozbiór pojęć, przez ich analizę, bez oparcia o konkretną, doświadczalną rzeczywistość, nie można istnienia Boga udowodnić; że argumenty „moralnymi" zwane w tej sprawie są bez wartości dowodowej. Teizm tomistyczny odrzuca, jako mylne, poglądy intuicjonistów i pseudo-mistyków, którzy uznają nieistniejące doświadczenie Boga; błędy ontologistów, którzy sądzą, że Bóg jest bezpośrednim przedmiotem ludzkiego umysłu; argument „ontologicznym" zwany św. Anzelma i Kartezjusza, usiłujący dowieść istnienia Boga przez rozbiór samego pojęcia nieskończonego Bytu.

Tomizm uczy, że w doświadczeniu spotykamy tylko byty skończone, a nigdy byt nieskończony, i że przedmiotem naszego umysłu jest wprawdzie byt w ogóle, ale bynajmniej nie byt Boga; tomizm przeczy więc, byśmy mieli jakikolwiek naturalny dostęp bezpośredni do Boga. Jeśli istnienie Boga możemy w przyrodzony sposób poznać, to koniecznym jest użycie do tego rozumowania. Ale wiele spośród rozumowań popularnych nie przedstawia żadnej wartości — tak w szczególności rozumowanie opierające się na potrzebie Nieskończonego Sędziego — bo to rozumowanie oparte jest nie na faktach, ale na pragnieniach ludzkich. Podobnie błędnym jest logicznie rozumowanie św. Anzelma, który pragnął z pojęcia Boga wywnioskować Jego istnienie: tomizm uczy, że z pragnień można wywnioskować tylko inne pragnienia, a z pojęć tylko inne pojęcia; do Boga rzeczy-

wistego droga prowadzić musi, według tomizmu, wyłącznie poprzez byt rzeczywisty.

20. Teizm tomistyczny uczy, że człowiek, wychodząc ze stwierdzenia, że istnieją byty skończone, złożone z aktu i możności, byty niekonieczne, podległe zmianie, byty działające celowo choć nie posiadają świadomości, że istnieje porządek hierarchiczny w rzeczywistości — może udowodnić istnienie Bytu nieskończonego, nie złożonego pod żadnym względem, będącego czystym Aktem, własnym swoim Istnieniem, Pierwszą Przyczyną i Ostatecznym Celem wszechrzeczy; tomizm Byt ten nazywa „Bogiem". Teizm tomistyczny odrzuca, jako błąd, poglądy ateistów, którzy przeczą istnieniu Boga, fideistów, którzy przeczą, by można było to istnienie udowodnić, oraz panteistów, którzy utożsamiają Boga ze światem. Teizm tomistyczny uczy, że odrzucając istnienie Boga musi się uznać, iż rzeczywistość jest absurdalna i głosi, że ta konsekwencja jest ruiną ludzkiego poznania.

Teizm jest więc nie podstawą, ale dalekim wnioskiem z założeń tomistycznego realizmu i pluralizmu; jeśli bowiem prawdą jest, że byt jest racjonalny, że nie ma w rzeczywistości rzeczy niepojętych, koniecznym jest uznanie, że istnieje wszystko to, co jest potrzebne do wytłumaczenia rzeczywistości; jeśli dalej prawdą jest, że rzeczy spotykane przez nas w przyrodzie są niekonieczne, złożone z aktu i możności, z istnienia i istoty, jasnym jest, według nauki tomizmu, że wytłumaczyć je można tylko przez istnienie Bytu, który sam jest niezłożony, konieczny, jest samym istnieniem, a który stanowi przyczynę wszystkich innych rzeczy.

Tomistyczne dowody istnienia Boga nie mają nic wspólnego z jakąkolwiek teorią fizyki, oparte są bowiem o czysto metafizyczne nauki, dotyczące nie ruchu ciał, ale faktu, że byty spotykane przez nas są złożone z aktu i możności, z istnienia i istoty. Tomizm uczy, że przeciwstawić można tym dowodom tylko irracjonalizm, niewiarę w racjonalny charakter bytu, czyli, innymi słowami, absurd. Teizm tomistyczny jest niczym innym, jak konsekwentnym racjonalizmem.

21. Teizm tomistyczny uczy, że człowiek może za pomocą rozumu, bez pomocy Objawienia, poznać i udowodnić nie tylko istnienie Boga, ale także niektóre twierdzenia, dotyczące Jego Istoty; że wprawdzie żadne słowo nie może być użyte o Bogu w tym samym znaczeniu, w którym użyte jest o stworzeniach, ale że słowa poprawnie stosowane do Boga i stworzeń, mają przecież znaczenie nie całkowicie różne, ani zupełnie wieloznaczne, lecz stosunkowo, proporcjonalnie, analogicznie jednakowe. Teizm tomistyczny odrzuca z jednej strony poglądy tych, którzy Boga wyobrażają sobie jako byt podobny do stworzeń, tylko powiększony do nieskończoności, z drugiej błędy agnostyków, którzy sądzą, że o Bogu niczego wiedzieć nie możemy. Teizm tomistyczny uczy, że Bóg jest Bytem radykalnie różnym

od stworzenia, ale przecież jest bytem, zatem może być przez człowieka analogicznie poznany i nazwany.

Różnica, jaka zachodzi między Bogiem a stworzeniem, jest według tomizmu nie tylko różnicą stopnia, ale zasadniczą różnicą w porządku bytu; jest ona nawet nieskończenie większa, niż różnica, jaka zachodzi np. między istnieniem substancji, a istnieniem przypadłości. Gdy więc mówimy „Bóg istnieje", słowo „istnieje" znaczy według nauki tomizmu coś najzupełniej różnego, nieskończenie bardziej pełnego, niż gdy mówimy „To miasto istnieje". Stąd tomizm odrzuca, jako nieporozumienie pogląd monistów, którzy głoszą, że skoro Bóg jest nieskończony, nie może być żadnego bytu poza Bogiem; tomizm uczy bowiem, że różnica między bytem Boga, a bytem stworzenia jest większa, niż np. różnica między treścią żółtej barwy, a treścią takich czy innych kształtów, że „byt", „istnienie", gdy mówimy o Bogu, znaczą coś zasadniczo różnego, niż gdy mówimy o stworzeniach.

Zarazem jednak tomizm uczy, że między bytem, istnieniem, prawdą itp. Boga, a tym, co te same słowa znaczą, gdy używamy ich, mówiąc o stworzeniach, zachodzi wspólnota stosunkowa, proporcjonalna, analogiczna, tak, że możemy z sensem mówić o Bogu, choć nigdy nie potrafimy mieć, bez nadprzyrodzonej pomocy, bezpośredniego zrozumienia Jego cech.

22. Teizm tomistyczny uczy, że Bóg, będąc przyczyną wszystkich bytów, posiada w sposób wyższy doskonalszy, pełniejszy, wszystkie te cechy bezwzględne stworzeń, których pojęcie nie zawiera braku, niedostatku, nie-bytu; że Bóg posiada rozum nieskończony i nieskończoną wolną wolę; że jest osobą. Teizm tomistyczny uczy, że Bóg jest nie tylko najwyższym Bytem i źródłem wszystkich bytów, ale także najwyższą wartością, nieskończoną Prawdą, Dobrem, Pięknem, Miłością, Wiedzą itd., jako, że w Bogu nie ma między Jego Istotą a jego cechami realnej różnicy. Tomizm odrzuca poglądy tych, którzy Boga pojmują, jako źródło życia nie będące Osobą i twierdzi, że w każdym porządku Bóg jest nieskończonym źródłem wszystkiego co stworzone.

Tomizm nie przypisuje Bogu tych cech stworzeń, które zawierają niebyt, możność, brak pełni w samej swojej treści, np. ruchu, wymiarów, istnienia w czasie, cech związanych z naturą ciał itp. Natomiast wszystkie cechy, których treść, wzięta w oderwaniu, jest pozytywna, stanowi pewien byt, muszą być przypisane Bogu, gdyż inaczej, według nauki tomizmu, nie można by wytłumaczyć istnienia tych cech w stworzeniu. Skądinąd tomizm uczy, że wartość i byt są nieodłączne, a więc, że Bóg musi posiadać wartość; ale Bóg, według nauki o czystym Akcie, nie może „posiadać" niczego, gdyż to znaczyłoby, że istnieje w Nim złożenie z aktu i możności, którego w Bogu nie ma; Bóg więc nie tylko jest prawdziwy, ale jest Prawdą; nie tylko jest dobry, ale jest Dobrem; nie tylko piękny, ale jest Pięknem i podobnie odnośnie do innych spraw tego rodzaju.

Tomizm, przypisując te wszystkie cechy Bogu, uczy jednak, że nie istnieją one w Nim w ten sposób, w jaki znajdujemy je w stworzeniu; tak np. Bóg jest niewątpliwie Istotą rozumną, ale rozum Boga nie jest,

jak u człowieka władzą, która mozolną pracą, rozumowaniem, nabywa wiedzę; w Bogu rozum jest samym Istnieniem Boga, jest niezmienny, ogarnia wszystko bez reszty jednym nieskończonym aktem intuicji. Podobnie wola Boga, w przeciwieństwie do woli człowieka, nie przechodzi nigdy z możności do aktu, ale jest wiecznie w akcie, jest wiecznie swoim aktem: Bóg tym nieskończonym aktem — identycznym z Jego Istotą — chce odwiecznie nieskończonego Dobra.

Tomizm odrzuca kategorycznie, jako naiwne nieporozumienia, poglądy, głoszące, że Bóg „staje się", że „się rozwija", że „walczy", i tym podobne — gdyż poglądy te przenoszą na Boga żywcem i jednoznacznie cechy zauważone w stworzeniach a więc zakładają w Bogu istnienie możności.

23. Teizm tomistyczny uczy, że wszelki byt skończony zależy od Boga w istnieniu i istocie, pod względem dynamicznym i pod względem statycznym; że Bóg jest stwórcą świata, to jest Przyczyną, która spowodowała jego istnienie, nie zakładając żadnego tworzywa, żadnej materii; że bez udziału Boga nie jest możliwe żadne przejście z możności do aktu, że więc każdy ruch, każda zmiana, każdy czyn, odbywa się przy współudziale Boga; że samo istnienie bytów skończonych jest możliwe tylko dzięki stałemu podtrzymywaniu połączenia ich istoty z istnieniem przez Boga. Teizm tomistyczny uczy, że Bóg działa w świecie w sposób wolny i świadomy, że Jego nieskończony umysł jest pra-wzorem wszystkich bytów skończonych i wszystkiego, co się staje, a Jego nieskończona wola kieruje wszystkim tak, że bez niej nic stać się nie może; zarazem jednak teizm tomistyczny uczy, że Bóg działa w każdym stworzeniu od wewnątrz, na sposób właściwy każdemu stworzeniu, nie znosząc, ale umożliwiając jego własne działanie, mechaniczne w materii, duchowe i wolne w człowieku. Teizm tomistyczny odrzuca, jako nieporozumienia poglądy deistów, którzy sądzą, że Bóg nie ma wpływu na świat, oraz poglądy tych, którzy jakikolwiek byt pragną wyjąć spod wszech-ogarniającego działania woli Boga.

Tomizm uczy zatem, że Bóg (1) stworzył świat, (2) utrzymuje każdy byt w istnieniu, (3) współdziała z każdym działaniem, (4) to wszystko nie w sposób ślepy i konieczny, ale świadomy i wynikający z wolnej woli Boga. Tomizm stoi mianowicie na stanowisku, że choć istnieją rzeczywiste, naprawdę działające przyczyny stworzone, to jednak żadna przyczyna stworzona nie wystarcza do wytłumaczenia powstania nowego bytu — że koniecznym jest do tego przyjęcie współdziałania Boga.

Tomizm uczy, że to wszechogarniające działanie woli Boga nie tylko nie znosi, ale wprost umożliwia działanie stworzeń, ich przechodzenie z możności do aktu w sposób właściwy każdemu stworzeniu; tak w szczególności tomizm uczy, że każde poruszenne woli ludzkiej potrzebuje współdziałania woli Boga, bez którego nowy byt, jakim jest nowy akt woli, nie mógłby powstać. Ale tomizm odrzuca, jako na płytkim nieporozumieniu oparte, wnioski, jakie stąd wyciągają kalwiniści i inni deterministy, głoszący, że działanie Boga znosi wolność woli człowieka. Ci, którzy to mó-

wią, popełniają, zdaniem tomizmu, ten sam błąd, co panteiści w swoim dowodzie, że poza Bogiem nie może być żadnego bytu — mieszają mianowicie działanie Boga, które jest działaniem w sensie analogicznym, stosunkowym, proporcjonalnym w porównaniu do innych, z działaniem stworzenia. Tomizm uczy, że jak nieskończony byt Boga nie wyklucza istnienia bytów skończonych, tak nieskończona wola Boga nie wyklucza wolnej woli człowieka.

24. Teizm tomistyczny uczy, że Boga poznać możemy naturalnymi sposobami tylko jako Stwórcę i Rządcę świata, to jest pod tymi względami, pod którymi Bóg działa na świat; że człowiek nie może i nie będzie mógł nigdy o własnych siłach poznać wewnętrznego życia, treści Istoty Boga; że o tej treści mógłby się dowiedzieć tylko od Boga samego, jeśli by Bóg zechciał go pouczyć drogą różną od drogi praw przyrody i bytu. Teizm tomistyczny uczy zatem, że możliwe jest nadprzyrodzone Objawienie, podające człowiekowi tego rodzaju wiedzę o Bogu; że ktokolwiek takie objawienie otrzymał, winien je uznać wiarą; że treść tego Objawienia nie może być sprzeczna z treścią ludzkiej wiedzy, jako że wiedza i Objawienie ostatecznie od tego samego wszystkowiedzącego i prawdomównego Boga pochodzą. Zarazem jednak tomizm uczy, że filozofia o Objawieniu niczego wiedzieć nie może, ani się na prawdach objawionych opierać. Teizm tomistyczny odrzuca z jednej strony błąd pseudoracjonalistów, głoszących, że Objawienie nie jest możliwe, z drugiej błąd supernaturalistów, mieszających wiedzę z wiarą, pragnących oprzeć naukę i filozofię na wierze. Teizm tomistyczny uczy, że istnieją dwie różne dziedziny, których mieszać nie wolno pod grozą pozbawienia wiary i wiedzy ich cech istotnych.

Nauka tomistyczna o możliwości nadprzyrodzonego Objawienia jest wnioskiem z tomistycznej tezy o nieistnieniu doświadczenia, bezpośredniego poznania czy „intuicji" Boga przez człowieka. Skoro bowiem takiego doświadczenia nie ma, jedynym sposobem jaki człowiek posiada, by Boga poznać, jest rozumowanie przechodzące od doświadczalnie znanych bytów do ich Przyczyny, Boga; a takie rozumowanie może dowieść tylko istnienia Przyczyny, która świat stworzyła i utrzymuje w istnieniu, nie może zaś nigdy niczego powiedzieć o wewnętrznym życiu Boga. A skoro tak jest, nic nie stoi na przeszkodzie istnieniu Objawienia — to jest nie można udowodnić jego niemożliwości.

Zarazem jednak tomizm uczy, że rozum ludzki nie może nawet udowodnić pozytywnej możliwości Objawienia: stwierdza on tylko, że nie są mu znane racje, które by takie Objawienie uniemożliwiały. Filozofia nie może zatem w żaden sposób zajmować się Objawieniem, Wiarą, sprawami nadprzyrodzonymi, które są jej najzupełniej niedostępne. Przeciw od wieków rozpowszechnionym i dziś jeszcze głoszonym nieporozumieniom pod tym względem tomizm broni stanowczo autonomii nauki i filozofii, zabraniając naukowcom i filozofom opierać ich dociekań na Wierze.

*

Taka jest, w najogólniejszych zarysach, nauka tomistycznego teizmu. Wynikają z niej doniosłe wnioski.

I tak: jeśli istnieje Bóg, byt ma sens, historia ma sens, życie ludzkie ma sens; świat nie jest chaosem, życie ludzkie nie jest tragicznym nieporozumieniem.

Jeśli prawdą jest, że Bóg jest czystym Aktem, świat ani żadne stworzenie nie jest Bogiem, nie ma nawet, ściśle mówiąc, nic boskiego w sobie, jest czymś radykalnie i zasadniczo od Boga różnym. Żadne stworzenie, nawet najszlachetniejsze, żadna nauka, postęp, naród, ludzkość nie jest najwyższym dobrem, ani ostatecznym celem.

Jeśli prawdą jest, że Bóg jest przez Człowięka poznawalny, stosunek człowieka do Boga może być stosunkiem rozumnym, możliwa jest analogiczna wiedza o Bogu; fałszem jest twierdzenie, że religia jest wyłącznie rzeczą uczucia.

Jeśli prawdą jest, że Bóg jest Osobą, nie jest niemożliwy stosunek osobisty człowieka do Boga, nie jest niemożliwa religia, modlitwa, ani wzajemna miłość Boga i człowieka.

Jeśli prawdą jest, że Bóg jest Dobrem, zło w świecie jest rzeczą wtórną, czynnik zla, jeśli istnieje, nie jest z czynnikiem dobra równorzędny, zło musi się ostatecznie w dobro obrócić, optymizm jest uzasadniony.

Jeśli prawdą jest, że Bóg wpółdziała na sposób stworzenia z każdym działaniem stworzenia, determinizm jest fałszywy, człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny, czyn ludzki posiada godność współpracy z Bogiem.

Jeśli prawdą jest, że Bóg może się objawić, nie są niemożliwe przejawy porządku nadprzyrodzonego, nie jest niemożliwa wiara nadprzyrodzona, nie jest niemożliwa teologia jako nauka.

IV. HYLEMORFIZM TOMISTYCZNY

25. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że substancja ciał składa się — niezależnie od jej złożenia z istnienia i istoty — także z dwóch innych czynników: z treści i tworzywa; że tworzywo jest podłożem w którym treść występuje, treść zaś tym, co tworzywo określa; że zatem treść ma się do tworzywa jak akt do możności i że są realnie różne w każdym ciele. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że gdy myślą usuwamy z ciała jedną treść po drugiej, dojść musimy w końcu do tworzywa pierwszego, które jest samą możnością, pozbawioną wszelkiego aktu, wszelkich cech, wszelkich jakości. Pluralizm tomistyczny uczy, że tworzywo pierwsze jest tym, co sprawia, że ciało jest rozciągłe, że istnieje w przestrzeni i czasie; uczy, że tworzywo pierwsze jest racją wielości ciał, podczas gdy treść jest racją jedności i działania ciała. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca jako prymitywne poglądy tych, którzy usiłują wytłumaczyć ciała wyłącznie jako skupiska innych ciał, nie dostrzegając ich złożenia z treści i tworzywa.

Treść w języku hylemorfizmu tomistycznego nazywa się nieraz „formą", „przyczyną formalną"; tworzywo nazywa się także „materią", „przyczyną materialną".

Tomizm uczy, że np. w domu tworzywem są cegły i wapno, treścią ich układ, ale także, że w organiźmie tworzywem jest wielość związków chemicznych, treścią ich organizacja; w społeczeństwie tworzywem są ludzie, treścią społeczeństwa układ ich stosunków, a w szczególności władza. Wszystkie cechy, dzięki którym dane ciało jest tym czym jest, stanowią jego treść; tworzywem jest podkład, podmiot tych cech. Możemy myślą zdejmować z danego przedmiotu jedną treść po drugiej. Tak np. z posągu marmurowego możemy usunąć najpierw treść ostatnią, kształt artystyczny, nadany marmurowi przez rzeźbiarza; następnie możemy usunąć treść, którą stanowi układ bryłek wapnia, zwany „marmurem"; dalej możemy usunąć myślą układ drobinowy charakteryzujący wapień; jeszcze dalej idąc, usuniemy strukturę atomów, które w nim znajdujemy; proces ten może trwać, być może, jeszcze dalej. Ale według nauki hylemorfizmu tomistycznego nie może on być nieskończony: prędzej czy później natrafić musi na tworzywo pierwsze, na coś, co nie ma żadnej jakości, cechy, żadnej treści. Takie tworzywo pierwsze nie może, oczywiście, nigdy istnieć bez jakiejś treści; ale w ciele istnieje ono jako realny czynnik składowy.

26. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że istnieją wielorakie, wzajemnie niesprowadzalne, zasadniczo różne treści substancjalne, to jest określające samą substancję stworzeń. Hylemorfizm tomistyczny nazywa treści substancjalne roślin, zwierząt i ludzi ich „duszami" i uczy, że dusza jest czynnikiem jedności bytu organicznego, czynnikiem jego ruchu wsobnego i wszelkiej działalności organicznej; że dane stworzenie zajmuje tym wyższe miejsce w hierarchii bytów, im bardziej wsobne, im bardziej spontaniczne, wszechstronne i niezależne jest jego działanie. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca, jako fałszywe, poglądy monistów kategorialnych, którzy usiłują wszystkie treści sprowadzić do jednego typu.

Hylemorfizm tomistyczny uczy więc, że dusza nie jest rzeczą, nie jest ciałem, nie jest substancją pełną, ale czynnikiem składowym, elementem substancji organicznych, mianowicie ich treścią substancjalną. Według nauki tomizmu zachodzi zasadnicze podobieństwo między treścią, np. kawałka żelaza, a duszą, nawet wysoko zorganizowanego zwierzęcia, o tyle, że i jedna i druga jest treścią substancjalną; różnica między nimi polega wyłącznie na większej pełni, na większej doskonałości treści istoty żyjącej.

Hylemorfizm jest zarazem pluralizmem kategorialnym, to jest uczy, że istnieją różne, wzajemnie niesprowadzalne, typy treści, że np. dusza zwierzęca nie da się wytłumaczyć przez kombinację treści ciał martwych, ale stanowi czynnik od takich treści różny. Wszystkie monizmy kategorialne — czy to spirytualistyczne (sprowadzanie wszystkiego do ducha), biologiczne (sprowadzenie do treści roślinnej) i materialistyczne (sprowadzenie do treści materii) tomizm odrzuca, jako jednostronne uproszczenia. I pod tym względem tomizm jest więc konsekwentnym pluralizmem: istnieje według jego nauki nie tylko wielość bytów, ale także

wielość treści tych bytów, a zatem wielość typów niesprowadzalnych w przyrodzie.

27. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że dusza, to jest treść substancjalna człowieka, zdolnego do poznania oderwanych przedmiotów i do dążenia ku niematerialnym celom, jest treścią niematerialną, to jest duchową, stanowiącą odrębny, do innych niesprowadzalny i najwyższy spośród znanych w przyrodzie stopień bytu. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że dusza ludzka nie może być, ani zrodzona przez samych rodziców, ani ulec w naturalny sposób zagładzie, czyli że jest nieśmiertelna; uczy, że nieśmiertelność duszy ludzkiej można udowodnić bez powoływania się na Objawienie. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca jako błędne poglądy sensualistów i materialistów, którzy, nie dostrzegając duchowych czynności człowieka, przeczą istotnej różnicy jaka zachodzi między nim a nawet najwyższymi ze zwierząt.

Według nauki tomizmu duchowy charakter duszy ludzkiej poznajemy po jej czynnościach, a mianowicie po jej rozumie i duchowej woli. Podczas gdy bowiem poznanie zmysłowe, wyobraźnia, pamięć zmysłowa — wspólne nam i wyższym zwierzetom — dotyczą zawsze rzeczy konkretnych, materialnych, rozum ludzki poznaje w tych rzeczach treści, umie myśleć w sposób oderwany, a więc przekraczający materię. Podobnie, podczas gdy uczucia mają zawsze przedmiot materialny zmysłami poznawalny, wola duchowa może kierować się ku przedmiotom niematerialnym, mieć za cel np. cnotę, honor itp.

Będąc duchową, dusza ludzka odznacza się większą od innych dusz otwartością, spontanicznością i wsobnością. Jest mianowicie od innych nieskończenie bardziej otwartą, jako, że poznać może każdy byt; jest nieskończenie bardziej spontaniczna, gdyż działać może wyłącznie według swoich wewnętrznych praw; jest wreszcie od wszystkich innych nieskończenie bardziej wsobna, jej zasadnicze czynności są czynnościami, które pozostają w niej samej, nie wychodzą na zewnątrz; typem takiej czynności duchowej jest czyste poznanie, nie mające żadnego praktycznego znaczenia, a któremu tylko duchowa istota oddawać się może.

Duchowy charakter duszy ludzkiej sprawia jednak wtórnie, że także pod względem sposobu bytowania zachodzi różnica między nią a innymi treściami. Podczas gdy bowiem inne treści istnieją tylko jako treści, ich funkcja ogranicza się do tego, dusza ludzka jest także treścią, ale nie jest tylko treścią, lecz ponad tworzywo ciała ludzkiego wyrasta. Stąd dusza ludzka jest pewną — choć niezupełną — substancją. Może, w przeciwieństwie do innych dusz, istnieć bez ciała.

28. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że dusza duchowa człowieka jest jego jedyną formą substancjalną i obejmuje w swojej istocie wszystko to, co inne dusze posiadają w mniejszym stopniu. Hylemorfizm tomistyczny uczy zatem, że dusza duchowa jest także treścią ciała ludzkiego, do tego stopnia, że w człowieku żyjącym nie ma żadnej treści substancjalnej, żadnej cechy istotnej, której racją nie byłaby dusza duchowa; że

zatem w człowieku nie ma dwóch istot, dwóch rzeczy, ale istnieje tylko jedna rzecz, jedna substancja zupełna, której, jako całości, przypisać należy wszystkie czynności człowieka. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca jako fantastyczne i z doświadczeniem sprzeczne poglądy Platona i Kartezjusza, głoszących, że dusza jest substancją działającą na ciało na sposób przyczyny sprawczej.

„To nie dusza myśli i to nie ciało trawi: ale człowiek myśli i człowiek trawi". Nie ma w istocie ludzkiej niczego, najmniejszego składnika jego anatomii, najmniejszego szczegółu jego psychiki, który by nie był uwarunkowany przez duszę duchową. W świetle tej nauki tomizmu człowiek stanowi jedność złożoną nie z dwóch rzeczy, nie z dwóch substancji, ale z dwóch czynników ontologicznych, mających się do siebie, jak akt do możności, jak treść do tworzywa. Gdy myślą usuniemy z żyjącego człowieka duszę duchową, pozostaje tylko tworzywo pierwsze. Przy śmierci na miejsce duszy duchowej człowieka wchodzi wielość treści fizyko-chemicznych, do tego stopnia, że ciało zmarłego, posiadające inną treść, jest oczywiście, według nauki tomizmu, innym ciałem, ciałem numerycznie różnym od tego, jakie człowiek posiadał za życia.

W świetle tej nauki tomizmu jasnym jest, że ściśle mówiąc, ani ciało na duszę, ani dusza na ciało nie „działa", i że wszystko, co działa na człowieka, oddziaływa na niego całego, na jego ciało i duszę. Tak np. zwolnienie tempa myśli, a nawet całkowite jej zamroczenie pod wpływem trucizny zastrzykniętej w żyły, nie jest skutkiem jakiegoś „działania ciała na duszę": bo zastrzyk działa nie tylko na ciało, ale na człowieka, a więc i na duszę; a gdy zła wiadomość powoduje bicie serca, nie należy, ze stanowiska tomizmu, mówić, że to dusza podziałała na ciało, ale że wiadomość podziałała na człowieka, a więc także na ciało.

Nic nie jest bardziej przeciwne tomizmowi, jak pojmowanie człowieka na kształt anioła-duszy, kierującego maszyną-ciałem. Według jego nauki dusza ludzka nie jest aniołem, ale treścią ciała, a ciało nie jest maszyną, ale składnikiem duchowej istoty.

29. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że w duszy ludzkiej istnieją od niej realnie różne władze, jedne czysto duchowe, inne zmysłowe, które są tym, za pośrednictwem czego człowiek wykonuje swoje czynności. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że istnieją tylko dwie władze czysto duchowe: rozum i wola; że natomiast inne władze poznawcze, a także uczucia, są władzami na pół-cielesnymi, nie są duchowe. Zarazem jednak hylemorfizm tomistyczny uczy, że to nie rozum myśli ani wola chce, lecz człowiek za ich pośrednictwem. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca jako bezpodstawne uproszczenia poglądy funkcjonalistów, którzy w duszy ludzkiej dopatrują się samych czynności, a nie dostrzegają w niej istnienia władz.

Według nauki tomizmu, władze nie są rzeczami, nie są substancjami, nie mogą istnieć inaczej, jak w duszy ludzkiej; rozum np. nie jest rzeczą, której należałoby szukać w jakimś określonym miejscu, w mózgu (zresztą sama dusza nie posiada takiego miejsca), lecz pewnym aktem przypa-

dłościowym duszy, pewną jej cechą od niej nieodłączną; podobnie wola i inne władze.

Bardzo ważną nauką hylemorfizmu tomistycznego jest odróżnienie władz duchowych — rozumu i woli — od władz zmysłowych — tych, które stanowią podłoże widzenia, słuchu, oraz zwłaszcza, uczuć. Tomizm uczy, że są to władze psychofizyczne, będące cechami nie samej psychiki, ale i ciała.

30. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że wola jest reakcją na poznanie rozumowe, że zatem rozum idzie przed wolą, jest w stosunku do niej pierwszy; tym bardziej uczucie, niezdolne do osiągnięcia przedmiotów niematerialnych, jest funkcją w stosunku do rozumowego poznania niższą. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że uczucie i wola mogą co prawda wpływać z jednej strony na wykonanie aktu poznania — pobudzając do niego lub przeszkadzając mu, — z drugiej na samą treść rozumowego poznania, ale wówczas paczą zazwyczaj jego działanie. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca i potępia jako groźne nieporozumienia błędy woluntarystów i sentymentalistów, głoszących, że wola czy uczucie „poznają" i że idą przed rozumem. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że najwyższą władzą człowieka jest rozum.

Błąd woluntaryzmu i sentymentalizmu występuje w dwóch postaciach. (1) Z jednej strony zwolennicy ich głoszą nieraz, że „prawdziwe" poznanie osiągnąć można tylko zapomocą woli czy uczucia; otóż, zdaniem tomizmu, wola jest władzą, zapomocą której człowiek czegoś chce, a nie poznaje. Jest to nieporozumienie zasadnicze. (2) Niekiedy jednak woluntaryści mają na myśli jedynie to, że wola jest „godniejszą" władzą niż rozum. Odnośnie do tego zdania (które zresztą należy do etyki), tomizm zajmuje następujące stanowisko: zasadniczo nie wola, ale rozum jest „najgodniejszą" władzą duchową; ale w obecnych warunkach, na ziemi, wola może podnosić człowieka do czegoś wyższego od niego samego — np. do Boga — podczas, gdy rozum sprowadza poznane przemioty do swojego sposobu bytowania. Stąd etyka tomistyczna uczy, że człowiek jest dobry czy zły w pierwszym rzędzie zależnie od woli, nie od rozumu. Natomiast twierdzenie, że uczucie jest „godniejsze" od rozumu stanowi, ze stanowiska tomizmu, dowód najzupełniejszego zapoznania tego, czym duch jest.

31. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że wola ludzka, będąc reakcją na poznanie umysłowe, otwarte na byt w ogóle, nie może być zdeterminowana, zmuszona do chcenia przez żaden przedmiot skończony; że zatem, gdy wszystkie warunki chcenia są dane, wola ludzka może chcieć lub nie chcieć, działać lub nie działać. Hylemorfizm tomistyczny uczy, że wola ludzka jest wolna, tak dalece, iż sam Bóg nie może jej wolności odebrać; że można wolę unieruchomić, niwecząc poznanie, można sprawić, że ona nie działa, można uniemożliwić każdy czyn zewnętrzny, ale niepodobna odebrać duchowej woli człowieka wolnego wyboru między chce-

niem i niechceniem, między chceniem jednego lub innego przedmiotu. Hylemorfizm tomistyczny odrzuca, jako na nieporozumieniach polegające, wywody deterministów, którzy, powołując się na najróżniejsze argumenty, usiłują dowieść, że wola ludzka nie jest wolna.

Tomizm uczy, że racją wolności woli ludzkiej jest jej zależność od rozumu; wola może bowiem wybierać tam tylko, gdzie rozum nie przedstawia jej przedmiotu, który mógłby ją całkowicie zaspokoić. Gdyby więc rozum widział Boga, wola nie byłaby względem Niego wolna; podobnie nie jest ona wolna tam, gdzie rozum poznaje byt w pewien sposób nieskończony, np. gdy stoi wobec dwóch twierdzeń wzajemnie sprzecznych; wola bowiem nie może, gdy działa, nie chcieć żadnej z tych dwóch sprzecznych możliwości. Wszędzie jednak, gdy ta nieskończoność nie jest dana, wola może wybierać — nie ma bowiem żadnej racji, która by ją zmuszała do takiego czy innego wyboru.

*

Taka jest, w najogólniejszych zarysach, nauka hylemorfizmu tomistycznego. Wynikają z niej liczne i ważne wnioski:

I tak, jeśli prawdą jest, że ciała złożone są z tworzywa i treści, jedność ciał i w ogóle stworzeń spotykanych na ziemi nie polega na jednolitości, ale na powiązaniu różnorakich czynników przez wspólną treść.

Jeśli prawdą jest, że istnieją różnorakie, wzajemnie niesprowadzalne typy bytu, istnieje wielość wzajemnie niesprowadzalnych typów nauk i wielość zasadniczo różnych sposobów postępowania z bytami.

Jeśli prawdą jest, że podłoże ciał stanowi tworzywo pierwsze, ciała są z natury podległe zarówno rozpadowi, jak i doskonaleniu; śmierć i postęp są na równi prawami przyrody.

Jeśli prawdą jest, że treść substancjalna człowieka jest niematerialna, człowiek jest bytem ze wszech miar osobliwym, wyrastającym ponad wszystko inne, nieskończenie bardziej wartościowym niż wszystko, co człowiekiem nie jest w przyrodzie.

Jeśli prawdą jest, że dusza duchowa stanowi jedyną treść istoty ludzkiej, nie ma w człowieku niczego, coby można było uważać za czysto materialne; każdy jego czyn jest zawsze czynem istoty duchowej.

Jeśli prawdą jest, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, życie doczesne człowieka jest tylko wycinkiem jego życia, nie stanowi całości jego bytowania; cel człowieka nie leży na ziemi.

Jeśli prawdą jest, że dusza ludzka posiada rozliczne hierarchicznie uporządkowane władze, istota ludzka zawiera, mimo zasadniczo duchowego charakteru, czynniki materialne, roślinne i zwierzęce; możliwy jest upadek człowieka na niższy od duchowego poziom; aby w działaniu utrzymać się na poziomie ludzkim, człowiek musi organizować i prowadzić niższe funkcje swojej istoty za pomocą rozumu i rozumnej woli.

Jeśli prawdą jest, że człowiek jest wolny, fatalizm jest fałszem, człowiek może i powinien wpływać na bieg wypadków, jest zań odpowiedzialny.

V. ETYKA TOMISTYCZNA

32. Etyka tomistyczna uczy, że każdy ludzki czyn posiada przedmiot że przedmiot ten ma się do czynu jak akt do możności, nadaje mu zatem treść i wartość; że więc czyn ludzki jest dobry lub zły w pierwszym rzędzie zależnie od przedmiotu, od bezpośredniego celu, a nie od skutku, ani od podmiotowego stanu działającego. Etyka tomistyczna odrzuca jako groźny błąd pogląd subiektywistów, którzy sądzą, że wartość czynu zależy od czynników podmiotowych oraz pogląd utylitarystów, którzy uzależniają tę wartość od skutków działania, i uczy, że choć te różne czynniki wpływać mogą na ocenę czynu, wartość jego zależy w pierwszym rzędzie od przedmiotu.

Etyka tomistyczna jest etyką obiektywistyczną, przedmiotową. „Przedmiotem" czynu nazywa tomizm jego cel bezpośredni, istotnie związany ze samą treścią czynu, bez którego czyn nie jest możliwy. Tak np. przedmiotem kłamstwa jest podanie fałszywej informacji. Przedmiot ten może z kolei być użyty jako środek do dalszego celu, np. kłamstwo może być użyte do ratowania życia itp. — ale wartość moralna czynu zależy w pierwszym rzędzie nie od owych dalszych celów, lecz od przedmiotu, od celu bezpośredniego. Toteż twierdzenie: „cel uświęca środki" jest ze stanowiska tomizmu fałszem: cel może bowiem uświęcać tylko środki obojętne, natomiast nie może sprawić, by czyn z racji swojego przedmiotu, bezpośredniego celu, zły, stał się dobry. Tak więc dobra intencja, dobry cel dalszy, nie może sprawić, by kłamstwo, mające zły przedmiot, stało się dobre, choć może sprawić, że śpiew, sam w sobie obojętny, jest dobry lub zły, zależnie od celu dalszego.

Tomizm uczy więc, że nie dalszy cel, nie przyjemność lub nieprzyjemność działającego, nie pożytek ani szkoda, jaka z czynu wyniknąć może, rozstrzyga w pierwszym rzędzie o ocenie moralnej czynu, ale jego przedmiot, cel bezpośredni. Tomizm nie wyklucza wprawdzie innych czynników, w ogólnej ocenie moralnej bierze pod uwagę wtórnie także cel dalszy i okoliczności — nie mniej uczy, że zasadniczo, w pierwszym rzędzie wartość czynu zależy od przedmiotu.

Należy zauważyć, że tomizm nie idzie za Kantem w odrzucaniu zadowolenia, przyjemności itp. jako rzekomo szkodliwych dla moralności czynu: zadowolenie jest według etyki tomistycznej naturalnym skutkiem dobrego czynu, nie może więc być od czynu odłączone; ale czyn, aby był dobrym czynem ludzkim, winien być wykonany nie ze względu na zadowolenie, lecz ze względu na swój przedmiot. Tak np. jeść należy według nauki tomizmu nie dlatego, że to sprawia przyjemność, ale aby się odżywić; z czego jednak nie wynika, by przyjemność, jaką dobra potrawa wywołuje u jedzącego, miała być moralnie zła.

33. Etyka tomistyczna uczy, że jak każdy czyn, tak i życie ludzkie w całości posiada cel, zwany celem ostatecznym człowieka; że człowiek

może (w przeciwieństwie do innych bytów w przyrodzie) dążyć, albo nie dążyć do tego celu; że jednak zgodnie z naturą ducha ludzkiego celem tym może być tylko dobro nieskończone, to jest Bóg. Etyka tomistyczna odrzuca jako na fałszywej analizie ducha oparte błędy tych, którzy za cel życia ludzkiego uważają cokolwiek innego, w szczególności dobra materialne, sławę, służbę społeczeństwu i tym podobne. Etyka tomistyczna uczy, że prawdziwym celem człowieka może być tylko Bóg bezpośrednio osiągnięty przez ludzką jednostkę.

Etyka tomistyczna jest etyką celu, teologiczną. Uczy ona pod tym względem dwóch tez: (1) że istnieje ostateczny cel życia ludzkiego, (2) że celem tym może być tylko dobro nieskończone. Pierwsza teza wynika stąd, że życie ludzkie stanowi organiczną jedność, a więc, jak każdy byt w przyrodzie, musi mieć cel ogólny. Między innymi bytami w przyrodzie a człowiekiem zachodzi jednak pod tym względem dwojaka różnica: (a) człowiek może indywidualnie osiągnąć Boga, podczas gdy inne byty osiągają swój cel tylko w ten sposób, że współdziałają w wykonaniu planu Bożego, jako całości, (b) człowiek jest wolny: może do swojego celu nie dążyć, podczas gdy inne byty w przyrodzie do niego dążyć muszą.

Celem człowieka, którego duch otwarty jest na nieskończoność, i którego wola nie może być zaspokojona przez żadne dobro szkończone, jest Bóg. Ale filozofia sama nie może udowodnić, że człowiek może Boga osiągnąć; nie może nawet wyjaśnić, jak to się staje. O tej możliwości wiemy z Objawienia, które uczy, że Bóg daje Sam siebie tym, którzy Go miłują. Gdybyśmy Objawienia nie posiadali, należałoby przyjąć, że jedynym osiągalnym celem człowieka jest najintensywniejsze działanie najwyższej ludzkiej duchowej władzy odnośnie do najwyższego przedmiotu, to jest prawdy i dobra we wiedzy i sztuce. Innymi słowami twierdzić by należało, że osiągalnym celem człowieka jest kultura.

I w świetle Objawienia cel ten, chociaż podporządkowany celowi ostatecznemu, nie przestaje istnieć: bo łaska (jaką jest powołanie do życia z Bogiem) nie znosi, ale podnosi nautrę. Pozostaje zatem i dla wierzącego prawdą, że w porządku przyrodzonym najwyższą rzeczą jest kultura.

34. Etyka tomistyczna uczy, że człowiek jest dobry lub zły zależnie od tego, czy swój cel osiągnąć może; że cel ten osiągalny jest tylko przez czyn; że zatem człowiek moralnie dobry, to człowiek zdolny do dobrego, czyli zgodnego z celem człowieka, czynu; że człowiek jest tym lepszy, im zdolniejszy jest do bardziej sprawnych i intensywnych dobrych czynów. Etyka tomistyczna uczy, że czyn sprawny, jako akt psychofizycznej natury ludzkiej, wymaga współdziałania wszystkich składników tej natury od funkcji cielesnych, aż do duchowych włącznie, że zatem dobry człowiek to nie ten, kto ma dobre intencje tylko, ale kto posiada taką naturę, że może dobrze działać.

Etyka tomistyczna jest etyką czynu. Celem człowieka jest czyn — szczęście wieczne nie jest bezczynem, ale działaniem o najwyższej intensywności, a i droga do niego wiedzie poprzez czyn. Najwyższym nakazem

etycznym tomizmu jest działać dobrze, bo kto nie działa w ogóle, działać dobrze nie może, a bez działania nie może człowiek osiągnąć swego celu. Wynika z tego wtórnie, że człowiek jest dobry tylko wtedy, gdy może działać, że więc człowiek nawet o najszlachetniejszych intencjach, ale który nie umie, nie potrafi działać, nie jest człowiekiem dobrym. Tak np.: nie jest dobrym żołnierzem człowiek, który ma najlepszą chęć walczyć za ojczyznę, ale któremu w ogniu strach odbiera przytomność i uniemożliwia walkę; to samo dotyczy wszelkiej ludzkiej działalności.

W świetle tej nauki tomizm przejawia się jako radykalnie realistyczna filozofia. „Dobro" w etyce tomistycznej posiada mianowicie znaczenie podobne do tego, jakie mu się nadaje w technice: jak dobrym jest nóż, który dobrze kraje, tak dobrym jest człowiek, który może wykonać sprawnie czyny zgodne z celem ludzkiego życia. Zapomnienie tej nauki tomizmu doprowadziło do tego, że obecnie mówiąc „dobry człowiek" ma się na myśli raczej istotę nieudolną, o najlepszych chęciach, ale nie umiejącą działać sprawnie; dlatego niektórzy tłumacze polscy tekstów greckich, zawierających podobne do tomistycznych myśli, zastępowali słowo „dobry" przez „dzielny". I, w rzeczy samej, zniewieściały sens „dobra" w mowie współczesnej uzasadnia po części tę praktykę; ale lepiej jest czcigodnemu słowu „dobro" przywrócić jego tradycyjne, mocne i czynne znaczenie.

Dodać jednak należy, że identyfikowanie czynu z ruchami mięśni, z przenoszeniem się z miejsca na miejsce, jest definicją barbarzyństwa: czyn czysto duchowy, kontemplacja religijna, naukowa i artystyczna jest nie mniej, ale bardziej czynem, niż machanie rękami i wysiłek fizyczny.

35. Etyka tomistyczna uczy, że skoro cel postępowania ludzkiego jest duchowy, dążyć może do niego bezpośrednio tylko duchowa wola, która jest reakcją na poznanie rozumowe; że zatem czynnikiem, kierującym czynem ludzkim winien być rozum. Etyka tomistyczna odrzuca i potępia jako groźny błąd sentymentalizm, stawiający uczucie na miejsce rozumu w czynie, i woluntaryzm, który radby wolę postawić ponad rozum „uwalniając" ją od jego kierownictwa. Etyka tomistyczna uczy, że wszystkie władze człowieka winny współpracować w czynie, ale pod kierownictwem rozumu, który sam jeden nadać może czynowi człowieka charakter czynu ludzkiego

Etyka tomistyczna jest etyką intelektualistyczną.

Tomizm odróżnia czyn człowieka od czynu ludzkiego. Wszystko, co człowiek czyni, nawet nieświadomie, mechanicznie, jest czynem człowieka; ale tylko czyn świadomy, kierowany przez rozum, jest czynem ludzkim. Tomizm uczy, że czyn ludzki jest czynem rozumnym, że człowiek tylko o tyle działa jako człowiek, o ile się powoduje rozumem.

Istnieje na ten temat wiele nieporozumień. Z niewiadomych bliżej powodów, pod wpływem propagandy sentymentalistów i woluntarystów, wielu współczesnych uważa rozum za czynnik zły. Doszło do tego, że nazywa się „małżeństwem z rozsądku" małżeństwo zawarte w celu zdobycia pieniędzy, stanowiska społecznego itp., podczas gdy małżeństwo zawarte w znacznie wyższym celu stworzenia dożywotniej przyjaźni dwojga ludzi i na miłości opartej rodziny, uważa się za coś „nierozumnego". Tymczasem analiza wykazuje, że cel i w jednym i w drugim wypadku

obrany jest aktem wolnej woli, nie bezpośrednio rozumu: jeden pragnie pieniędzy, drugi miłości i przyjaźni. Ale wola jest zawsze reakcją na poznanie rozumowe i jeśli się to pamięta, łatwo stwierdzić, że małżeństwo zwane „rozumnym" jest właśne nierozumne, gdyż człowiek, który je zawiera, stawia niższe dobra ponad wyższe, to jest postępuje głupio, nierozumnie.

Jednym z najważniejszych zadań współczesnych jest, zdaniem tomizmu, przywrócenie naturalnej roli rozumowi w życiu, uwolnienie ludzkości od sentymentalizmu, który polega na sprowadzaniu człowieka na poziom zwierzęcy, jako że uczucia posiadamy na równi ze zwierzętami, podczas gdy człowiek sam jeden posiada rozum i rozumem kierować się powinien.

36. Etyka tomistyczna uczy, że choć człowiek przynosi na świat zarodki dyspozycji do sprawnego czynu, trwałe celowe działanie ludzkie możliwe jest tylko dzięki wychowaniu; że człowiek winien zatem tak postępować, aby się stale wychowywać; że wychowanie to polega na potęgowaniu w uczuciach, woli i rozumie dyspozycji czyli moralnych sprawności, „cnotami" zwanych, umożliwiających sprawny i intensywny dobry czyn. Etyka tomistyczna odrzuca, jako fantastyczne i sprzeczne z ludzką naturą, poglądy skrajnych intelektualistów, którzy sądzą, że sama wiedza wystarczy, aby dobrze działać; poglądy stoików i Kanta, którzy sądzili, że wychowanie uczuć jest niepotrzebne; poglądy tych wszystkich, którzy sądzą, że samo zewnętrzne urządzenie życia wystarczy, aby wychować człowieka — i uczy, że aby człowiek był dobry, konieczny jest stały, świadomy wysiłek samowychowawczy całej ludzkiej istoty.

Etyka tomistyczna jest etyką wychowawczą: aby móc działać zgodnie ze swoim celem, człowiek musi wychować w sobie charakter. Charakter zaś jest zespołem sprawności, to jest dyspozycji umożliwiających sprawne, łatwe i nawet w zasadzie przyjemne działanie zgodnie z rozumem.

Pod tym względem etyka tomistyczna stoi w skrajnej sprzeczności do rozpowszechnionych kantowskich poglądów, według których człowiek, który, aby działać dobrze, musi walczyć ze sobą, jest moralnie bardziej wartościowy od człowieka, który wychowawszy w sobie sprawności, nie potrzebuje tej walki. Tomizm stwierdza np., że mężnym naprawdę jest nie ten, co się bardzo boi, ale mimo to naciera, ale ten, kto wychował w sobie taki charakter, że nie boi się, że nie potrzebuje w chwili natarcia walczyć ze sobą, ale może wszystkich sił użyć do walki z nieprzyjacielem. Taki bowiem tylko człowiek jest człowiekiem naprawdę wolnym, o harmonijnej, sprawnej naturze — i taki tylko działać będzie naprawdę dobrze: etyka tomistyczna jest nie etyką dobrych intencji, lecz etyką czynu.

Należy jednak baczyć, by nie mieszać tej nauki z poglądem, oceniającym człowieka z czysto technicznego punktu widzenia. Tak np. według tomizmu żołnierz, który nie zdaje sobie sprawy z wielkości niebezpieczeństwa, nie jest naprawdę mężny; zarazem tomizm nie wyklucza wypadków, w których siłą woli wypadnie łamać wewnętrzne opory; twierdzi tylko, że u człowieka dobrego granica, poza którą te opory występują. znajduje się dalej, niż u człowieka niewychowanego, złego. Innymi sło-

wami, tomizm uczy, że cnota nie jest rzeczą przykrą, ale w zasadzie przynajmniej (istnieją wyjątki właśnie w dziedzinie męstwa), przyjemną.
Dodać jeszcze wypada, że tomizm odróżnia w charakterze trzy składniki: wrodzony, nabyty pod wpływem otoczenia i wychowany własnym wysiłkiem. Wartość moralną człowieka mierzy się poziomem tego ostatniego.

37. Etyka tomistyczna uczy, że na pełny charakter składają się cztery grupy sprawności moralnych: roztropność, prawość, moc i umiarkowanie, odpowiadające zarazem czterem cechom sprawnego moralnie charakteru, który winien być rozumny, prawy, energiczny i opanowany. Etyka tomistyczna uczy, że sprawności te nabyć można jedynie przez czyn, że mianowicie każdy czyn dobry w danej dziedzinie podnosi poziom sprawności, podczas gdy każdy czyn zły ją obniża i może doprowadzić do wytworzenia sprawności ujemnej, czyli nałogu. Etyka tomistyczna odrzuca jednak mechaniczne pojmowanie sprawności i uczy, że stanowią one nie proste przyzwyczajenia, ale cechy duchowe, umożliwiające wolne i w pełni ludzkie działanie.

Roztropność jest według etyki tomistycznej najwyższą cnotą moralną przyrodzoną — jest to bowiem dyspozycja praktycznego rozumu, która umożliwia trafną ocenę praktyczną i sprawną decyzję moralną; bez niej żadna cnota nie przedstawia praktycznej wartości, gdyż nie przechodzi w czyn, a o czyn w etyce wyłącznie chodzi. Prawość ma siedzibę w woli, podczas gdy moc i umiarkowanie są dyspozycjami uczuć o działaniu poniekąd przeciwnym: moc (do której należy np. męstwo, wytrwałość, honor itp.) umacnia tam, gdzie potrzeba czynu, natomiast umiarkowanie dyscyplinuje popędy, gdy te mają dążność do wyjścia poza ramy rozumu — np. odnośnie do jedzenia lub odpoczynku.
Ogólną cechą wszystkich sprawności moralnych jest to, że umożliwiają one zachowanie złotego (choć nie zawsze matematycznego) środka między dwiema wadami: tak. np. wstrzemięźliwość (cnota z grupy umiarkowania) skłania do odżywiania się w miarę, to jest do unikania (przede wszystkim) obżrstwa i (wtórnie) zbytniej surowości w jedzeniu; podobnie męstwo skłania (przede wszystkim) do podejmowania, gdy należy, niebezpieczeństw i (wtórnie) do unikania niepotrzebnych.
Droga do nabycia tych sprawności jest jedna: wykonywanie właściwych czynów. Nie można np. zostać naprawdę mężnym, jeśli się nie wykonuje mężnych czynów, ani naprawdę umiarkowanym bez umartwienia zmysłów. Innymi słowami, podobnie jak sprawności artystyczne i techniczne, cnoty moralne nabyć można tylko przez ćwiczenie. Co prawda człowiek przynosi ze sobą na świat zalążki charakteru w postaci dyspozycji wrodzonych; ale te zalążki muszą być rozwinięte przez osobistą pracę. Tomizm uczy, że nie ma dla tej pracy samowychowawczej granic: według jego nauki życie całe jest szkołą charakteru.

38. Etyka tomistyczna uczy, że istnieją cztery rodzaje wzajemnie sobie podporządkowanych norm to jest miar ludzkiego czynu: prawo odwieczne, naturalne, pozytywne i ludzkie sumienie. Etyka tomistyczna uczy, że ostateczną miarą czynu jest myśl Boga, Stwórcy przyrody, a nie Jego

wola, tym bardziej nie wola człowieka, do tego stopnia, że sam Bóg nie może podstawowych praw moralnych zmienić. Etyka tomistyczna uczy, że prawo odwieczne przejawia się we wspólnej ludziom rozumnej, psychofizycznej naturze człowieka jako prawo naturalne; że prawowita władza wykłada i stosuje prawo naturalne, ustanawiając prawa pozytywne; że wreszcie bezpośrednią normą ludzkiego czynu jest indywidualne sumienie, które stosuje prawo naturalne do konkretnych sytuacji. Etyka tomistyczna odrzuca jako groźne nieporozumienia błędy konwencjonalistów, którzy podstawę prawa moralnego widzą w umowie, a więc we woli człowieka; błędy teologicznych woluntarystów, sądzących, że Bóg mógłby aktem Swojej woli zamienić dobro moralne w zło, i teorie obiektywnych idealistów, którzy umiejscawiają prawo lub wartości w bliżej nieokreślonej „sferze idealnej". Etyka tomistyczna twierdzi, że prawo moralne ma podstawę w realnym bycie i myśli Boga, a wtórnie w realnej naturze ludzkiej.

Etyka tomistyczna jest etyką bezwzględnych wartości, absolutystyczną. Za przykład prawa naturalnego może służyć norma, przepisująca rodzicom kochać swoje dzieci i opiekować się nimi: natura psychofizyczna człowieka wymaga bowiem tej opieki a zarazem skłania rodziców do jej wykonywania. Jest więc rzeczą jasną, że prawo takie nie może być zniesione przez żadną ustawę, przez żadną umowę ludzką: dopóki człowiek jest człowiekiem, prawo to będzie obowiązywało. Jego podstawą jest myśl Boga, o tyle mianowicie, o ile jest ona myślą Stwórcy i Rządcy świata, który taką właśnie naturę ludzką stworzył i przyporządkował do Swoich celów; wynika stąd, że Bóg mógłby wprawdzie stworzyć człowieka innym, ale stworzywszy go takim, jakim jest, nie może zmienić praw natury nim rządzących. Jeśli chodzi o rolę władzy, nie może ona tworzyć prawa naturalnego, ani go znosić: jej rolą jest je stosować i wykładać. Tak np. prawo naturalne nakazuje, aby ludzie żyli w mieście wzajemnie sobie nie przeszkadzając; władza (rząd, policja lokalna itd.) wykłada to prawo i stosuje, nakazując np. by jeżdżono lewą, albo prawą stroną ulicy.

Sumienie w terminologii tomistycznej nie jest uczuciem, ale sylogizmem, aktem rozumu, który ogólne prawo stosuje do konkretnego wypadku. Tak np. prawo moralne ogólne głosi, że należy w miarę możności pomagać bliźnim w potrzebie; spotkawszy nędzarza, proszącego o jałmużnę, stwierdzamy, że jest to bliźni w potrzebie, i że mamy możność pomożenia mu; wniosek wyciągnięty jest nakazem sumienia. Jest to norma bezpośrednia, która zawsze obowiązuje, do tego stopnia, że nawet, gdy jesteśmy w błędzie co do prawa (np. gdy sądzimy, że wypada niekiedy kłamać), albo co do sytuacji, mamy obowiązek działać zgodnie z sumieniem. Skądinąd każdy jest jednak obowiązany wychowywać w sobie poprawne sumienie.

Tomizm jest więc i pod tym względem konsekwentnym realizmem.

*

Taka jest w najogólniejszych zarysach nauka etyki tomistycznej. Wynikają z niej liczne i doniosłe wnioski.

I tak, jeśli obiektywizm etyczny jest prawdą, dobre jest tylko życie,

spędzone w wysiłku nad dobrym wykonaniem pracy, a nie nad szukaniem przyjemności lub zysku.

Jeśli prawdą jest, że Bóg jest indywidualnym celem każdego człowieka, żaden człowiek nie może być użyty jako środek do czegokolwiek innego.

Jeśli prawdą jest, że cel doczesny człowieka stanowi kultura, podnoszenie własnego poziomu kulturalnego jest obowiązkiem każdego człowieka, umożliwienie dostępu do kulutury wszystkim swoim członkom jest obowiązkiem społeczeństwa.

Jeśli prawdą jest, że człowiek rządzić się powinien rozumem, planowanie życia jest obowiązkiem, dyscyplina wyobraźni, uczuć, myśli i czynu przez rozum jest obowiązkiem.

Jeśli prawdą jest, że człowiek może się stać dobry tylko przez samowychowanie, żaden nacisk zewnętrzny nie wystarcza, aby wytworzyć człowieka, postęp ludzkości możliwy jest tylko przez osobistą pracę każdego człowieka nad sobą i wzajemną pomoc w samowychowywaniu.

Jeśli prawdą jest, że cała istota ludzka bierze udział w czynie i winna być wychowana, ideałem jest harmonia wszystkich władz człowieka, istnieje obowiązek kultury uczuć, kultury fizycznej i dbałości o zdrowie.

Jeśli prawdą jest, że prawo moralne ugruntowane jest w naturze ludzkiej, relatywizm etyczny jest fałszem, istnieją niezależnie od woli człowieka i od historii prawa i wartości moralne, istnieje moralność przedmiotowa i ponadczasowa.

VI. PERSONALIZM TOMISTYCZNY

39. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo jest zespołem osób ludzkich posiadających wspólny cel, którym jest dobro społeczne; że społeczeństwo nie jest więc rzeczą, substancją, osobą w ontologicznym słowa zrozumieniu; że jedynymi substancjami, osobami, bytami pełnymi w społeczeństwie są konkretne, indywidualne osoby ludzkie, z których społeczeństwo się składa. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo nie posiada ani posiadać nie może duszy, ani ducha w ścisłym słowa znaczeniu i że nie jest nieśmiertelne. Personalizm tomistyczny odrzuca błędy Hegla i innych, którzy przypisują społeczeństwu większą pełnię bytu niż człowiekowi i sądzą, że społeczeństwo posiada duszę, „przedmiotowego ducha", lub że jest osobą w ontologicznym słowa znaczeniu. — Personalizm tomistyczny uczy, że osobowość przysługuje na ziemi tylko wyłącznie jednostce ludzkiej.

Tomizm definiuje osobę następująco: „indywidualna substancja duchowa". Aby więc jakiś byt był osobą, musi być (1) substancją, a więc bytem w pełnym słowa znaczeniu, (przypadłości, np. kultura itp. nie są osobami); (2) w pełni indywidualną (ręka ludzka nie jest więc osobą);

(3) duchową (zwierzę nie jest osobą). Człowiek oczywiście jest osobą tak pojętą, natomiast według tomizmu społeczeństwo osobą nie jest, gdyż nie jest substancją indywidualną, ale zespołem substancji, a mianowicie ludzi. Wypada podkreślić, że tomizm i tutaj także jest konsekwentnym realizmem i że jego nauka o społeczeństwie opiera się na teorii substancji i przypadłości, bez której nie jest zrozumiała.

Dwie uwagi terminologiczne: (1) nie należy używać wyrażeń „jednostka", „osobnik" (oznaczających także zwierzę) tam, gdzie chodzi o człowieka: wypada mówić o „osobie"; (2) nie należy zastępować konkretnego „osoba" przez abstrakcyjne (w polskim języku) „osobowość"; jezyk francuski używa wprawdzie „personnalité" także jako konkretu; ale po polsku np. „prawa osobowości" są z tomistycznego stanowiska nonsensem: prawa ma osoba nie osobowość.

40. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo ludzkie, choć nie jest substancją, nie jest jednak fikcją; że społeczeństwo stanowi zespół osób powiązanych między sobą rozlicznymi realnymi relacjami, stosunkami, zależnościami, czyli realnymi przypadłościami; że zatem społeczeństwo ludzkie jest czymś więcej niż sumą jednostek do niego należących, że istnieje wprawdzie tylko w osobach ludzkich, ale niezależnie od poznania i poza ludzką świadomością. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo ludzkie, będąc realnym bytem, posiadać może własną działalność i własne uprawnienia. Personalizm tomistyczny odrzuca jako groźne nieporozumienia poglądy nominalistów, indywidualistów i innych filozofów anty-społecznych, którzy sądzą, że społeczeństwo ludzkie jest bytem czysto myślnym, fikcyjnym.

Tomizm zajmuje więc pośrednie stanowisko między dwoma błędami, które oba wynikają z tego samego niezrozumienia realnej przypadłości. Gdy się bowiem uznaje tylko istnienie substancji, trzeba wybierać między twierdzeniem, że substancją tą jest społeczeństwo, a twierdzeniem, że substancją tą jest tylko człowiek. Tomizm uczy, że prawda jest inna: jedynymi substancjami w społeczeństwie są indywidualni ludzie, ale poza substancjami istnieją jeszcze realne relacje — tak, że społeczeństwo, choć nie jest substancją, jest przecież rzeczywistością, jest czymś więcej niż sumą jednostek. Dzięki tej nauce tomizm może uniknąć obu oczywiście absurdalnych, jego zdaniem, konsekwencji moralnych i politycznych wynikających z innych teorii.

Zauważymy ponownie, że ta nauka jest najzupełniej niezrozumiała bez znajomości ontologii tomistycznej i że stanowi ona dalszy przejaw konsekwetnie realistycznego stanowiska tomizmu.

41. Personalizm tomistyczny uczy, że człowiek jako osoba, z racji swojej duchowej natury, jest istotą społeczną; że nie tylko nie może (negatywnie) poza społeczeństwem żyć jak powinien i osiągnąć pełni rozwoju, ale że także (pozytywnie) przyporządkowany jest do społeczeństwa, do współżycia i współpracy z innymi ludźmi, tak dalece, iż społeczność jest istotną cechą jego natury. Personalizm tomistyczny uczy, że dobro wspólne, wa-

runkujące rozwój każdego jego członka jest celem społeczeństwa; że dobro to jest nierozerwalnie związane z duchowym i materialnym dobrem indywidualnym osoby ludzkiej. Personalizm tomistyczny odrzuca jako sprzeczne z rzeczywistością wszystkie przedziały między indywidualną a społeczną istotą w człowieku, tym bardziej teorię „umowy społecznej", według której społeczeństwo miałoby podstawę wyłącznie w porozumieniu między ludźmi. Personalizm tomistyczny uczy, że ktokolwiek przeczy społecznej naturze człowieka, przeczy tym samym jego duchowej naturze.

Zgodnie z popularnym poglądem istnieją dwie różne rzeczy: z jednej strony człowiek, z drugiej społeczeństwo; podobnie w człowieku odróżnia ten pogląd jakby dwie natury: indywidualną i społeczną. Jest to, zdaniem tomizmu, zasadnicze nieporozumienie: społeczeństwo nie istnieje w powietrzu ponad ludźmi, ale stanowią je właśnie ludzie powiązani przez realne relacje; a w człowieku nie ma dwóch natur, dwóch istot, tylko jedna niepodzielna duchowa natura, która właśnie jako osoba, jest społeczna. Sytuacja jest tutaj podobna do tej, jaką spotykamy w dziedzinie stosunku materii do ducha: człowiek nie składa się z dwóch istot, cielesnej i duchowej, ale jest jedną istotą materialno-duchową, w której materia jest tworzywem a duch treścią, aktem. Podobnie i tutaj: nie ma „człowieka indywidualnego" i „społecznego", ale tylko jeden i ten sam człowiek, w którym element indywidualny ma się jak tworzywo, jak możność do elementu społecznego, który jest jego treścią i aktem.

Tomizm odrzuca więc kategorycznie teorie, według których np. praca fizyczna byłaby sprawą czysto społeczną, ale sztuka czysto indywidualną. Co więcej, tomizm uczy, że wszystkie cnoty są w porządku przyrodzonym podporządkowane cnocie sprawiedliwości społecznej; tak np. człowiek, który nie jest cierpliwy, albo mężny, grzeszy przeciw cnocie cierpliwości albo męstwa, lecz także przeciw sprawiedliwości społecznej. Jasne jest więc, że tomizm nie uznaje istnienia etyki społecznej, albo raczej: każdą etykę uważa za społeczną.

42. Personalizm tomistyczny uczy, że celem społeczeństwa jest umożliwienie każdemu z jego członków jak najlepszych warunków życia i rozwoju; że zatem człowiek, osoba ludzka, jest celem społeczeństwa, nie społeczeństwo celem człowieka. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo posiada obowiązki i uprawnienia zgodne z jego celem i może domagać się od swoich członków współpracy i ofiar na jego rzecz, uczy jednak zarazem, że istnieją dziedziny, w których człowiek wyrasta ponad społeczeństwo i jest od niego niezależny, te mianowicie, które dotyczą bezpośrednio jego bytu i nadziemskiego celu.

Społeczeństwo może zatem, według tomizmu, bronić swoich członków przed niebezpieczeństwem (nieprzyjacielem, ogniem, powodzią) i wtedy żądać od nich współdziałania; może budować drogę, albo lotnisko, dla ułatwienia pracy, albo teatr, dla ułatwienia życia kulturalnego; i w tych wypadkach nic nie stoi na przeszkodzie, by społeczeństwo żądało współdziałania. Może ono w konsekwencji także karać opornych. Społeczeństwo

może dalej w wypadku głodu, albo choroby jednych, żądać dóbr materialnych od innych itp.

Natomiast społeczeństwo nie ma według tomizmu prawa odbierać życia (wyjąwszy jako karę, gdyż wówczas działa w obronie swoich członków); nie może kaleczyć ze względów eugenicznych, gdyż jest to wtargnięcie w samą osobę człowieka, nietykalną. Nie może bronić prowadzenia takich czy innych badań naukowyc' ani uprawiania takich czy innych kierunków sztuki, o ile nie jest przez to zagrożone ważne dobro wspólne, np. moralność publiczna. Nie może narzucać poglądów na cel ostateczny człowieka, a więc także nakazywać ani zakazywać danej religii itp.

Istnieją, oczywiście, w tej dziedzinie sfery sporne, w których nie jest łatwo rozstrzygnąć, czy społeczeństwo ma czy nie ma prawa narzucać swojej woli. Ogólna zasada jest jednak jasna według tomizmu: wszystko to, co jest bezpośrednio związane z bytem i z celem ostatecznym osoby ludzkiej, leży poza zasięgiem uprawnień społeczeństwa — bo społeczeństwo jest środkiem mającym służyć tej osobie, a nie na odwrót.

43. Personalizm tomistyczny uczy, że podstawowym warunkiem rozwoju osoby ludzkiej są dobra materialne; że dobra te są w zasadzie wspólne i służyć winny wszystkim; że społeczeństwo winno dbać o to, aby nikomu ich nie brakło bez winy. Personalizm tomistyczny uczy, że zarząd dobrami materialnymi jest w zasadzie najsprawniejszy, gdy pozostawiony jest zapobiegliwości poszczególnych ludzi; że społeczeństwo winno zatem dbać, aby własność prywatna była jak najbardziej powszechna. Personalizm tomistyczny uczy, że głównym środkiem zdobywania środków materialnych jest praca ludzka; że praca ta, jako akt osobowy nie jest towarem i nie może być traktowana jako rzecz. Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo ma prawo i obowiązek pilnowania, by w tej dziedzinie nie występowały nadużycia i w razie potrzeby ma prawo narzucania zasad, zgodnych z prawem natury i potrzebami okoliczności.

Tomizm uczy, że dobra materialne są w zasadzie wspólne, tak dalece, że w konieczności, np. wobec głodu, nie ma prawa własności; zarazem jednak tomizm stoi na stanowisku, że najlepszą formą zarządzania dobrami materialnymi jest własność prywatna.

Teza o zasadniczej wspólnocie dóbr przejawia się w tomizmie jeszcze w innej formie: mianowicie tomizm uczy, że praca, którą człowiek zdobywa te dobra, jest funkcją społeczną i winna być wynagradzana społecznie, to jest tak, by żadnemu z członków społeczeństwa nie brakło tego, co mu jest potrzebne do życia i rozwoju. Wynika stąd, że np. uzasadnione jest żądanie wyższej płacy (przy tej samej wytwórczości) dla ojca licznej rodziny niż dla samotnego pracownika. Tomizm potępia teorię liberalną, która temu przeczy; liberalizm uważa bowiem pracę ludzką za towar, za dobro materialne posiadające czysto materialną wartość, podczas gdy tomizm stoi na stanowisku, że jest to akt ludzki, a więc, wobec jedności istoty ludzkiej, duchowy i nie może być uważany za rzecz materialną. Tomizm uczy, że pracę należy uważać jako wkład osoby do dobra społecznego, a pracownika wynagradzać zgodnie z wspólnym celem, to jest tak, aby mu zapewnić możność życia i rozwoju.

Wypada jednak podkreślić, że są to zasady ogólne, a nie przepisy określające ustrój gospodarczy. Możliwe są różne takie ustroje i, zależnie od okoliczności, jeden albo drugi będzie lepszy — pod warunkiem, aby zachowane były zasady podstawowe: że każdy ma mieć możność życia i rozwoju, że winno się dążyć do zapewnienia wszystkim własności, że dobra materialne są w zasadzie wspólne i że człowiek, ani jego praca nie może być nigdy uważana za towar. W tych granicach nic nie stoi jednak na przeszkodzie np. przejęciu przez społeczeństwo pewnej ilości dóbr materialnych, różnicowaniu płac według wyniku pracy itp.

44. Personalizm tomistyczny uczy, że istnieje wielość różnych społeczeństw o różnych celach, wzajemnie sobie podporządkowanych, ale posiadających własne zadania i uprawnienia; że choć w porządku naturalnym najwyższym społeczeństwem jest państwo, nie jest ono jedynym społeczeństwem uprawnionym do regulowania życia: że inne społeczeństwa, w szczególności rodzina, są pod względem swoich celów od państwa niezależne. Personalizm tomistyczny odrzuca teorie etatystyczne, które pragną wszystko podporządkować państwu i uczy, że istnieje organiczna hierarchia społeczeństw.

Wszystko, co dotąd było powiedziane, dotyczy nie tylko państwa ale społeczeństwa w ogóle: każde społeczeństwo ludzkie jest więc według tomizmu zespołem ludzi, jest rzeczywistością, posiada podstawę w naturze ludzkiej i pewne uprawnienia, winno współdziałać w osiągnięciu dobra wspólnego w swoim zakresie. Społeczeństwa te są w mniejszym lub większym stopniu naturalne: np. społeczeństwo pracowników danej fabryki ma charakter mniej naturalny niż rodzina; nie mniej, wszystkie są zespołami osób ludzkich i rządzone są przez podobne w zasadzie prawa.

Tomizm jest więc także pod względem społecznym doktryną pluralistyczną: odrzuca koncepcję jednego jedynego społeczeństwa, którego członkami byliby tylko poszczególni ludzie, niepowiązani w żadne inne społeczeństwa i uczy, że istnieje wprawdzie społeczeństwo naczelne, o najwyższych uprawnieniach i najszerszym zakresie działania, mianowicie państwo, ale że obok niego istnieją inne społeczeństwa, posiadające pewne, niezależne od państwa, uprawnienia własne. Takim społeczeństwem jest według tomizmu, w każdym razie, rodzina. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie — i byłoby zgodne z duchem tomizmu — gdyby podobne stanowisko przyznano np związkom zawodowym, gminom itp. Temu pluralizmowi strukturalnemu odpowiada, zgodnie z duchem tomizmu, pluralizm prawny: nic nie stoi mianowicie na przeszkodzie, ze stanowiska tomizmu, temu, by inne, mniejsze społeczeństwa, mogły stanowić we własnym zakresie obowiązujące prawa.

Ze stanowiska teologii tomistycznej, obok państwa istnieje jeszcze inne społeczeństwo najwyższe, całkowicie niezależne od żadnego innego — mianowicie Kościół; jest to jednak sprawa, o której filozofia niczego wiedzieć nie może. Natomiast do dziedziny filozofii należy zagadnienie społeczeństwa międzynarodowego. Tomizm uczy, że takie społeczeństwo, choć może nie posiadać organizacji zewnętrznej, faktyczne istnieje, gdyż istnieje dobro wspólne ludzi, należących do różnych państw, a nawet wszystkich ludzi w ogóle.

45. Personalizm tomistyczny uczy, że każde społeczeństwo posiadać musi władzę; że władza ma się do członków społeczeństwa jak akt do możności, jak treść do tworzywa; że posiada ona prawo stanowienia praw pozytywnych i wprowadzania ich w życie. Personalizm tomistyczny uczy, że władza występuje w imieniu dobra społecznego, że jednak nie jest ona abstraktem, ale zespołem osób ludzkich, obowiązanych do postępowania zgodnie z zasadami etyki. Personalizm tomistyczny uczy, że istnienie władzy oparte jest na prawie naturalnym, ale że sposób jej ustanowienia jest w znacznym zakresie dowolny, tak dalece, że nie istnieje żaden ustrój bezwzględnie doskonały, ale różne ustroje mogą się okazać najlepsze zależnie od okoliczności.

Władza jest według tomizmu czynnikiem, który nadaje treść, a mianowicie organizację społeczeństwu; ma się ona więc do członków społeczeństwa jak akt do możności. Możliwy jest w zasadzie stan, w którym dane społeczeństwo nie posiada jasno wyróżnionej władzy (np. naród nie posiadający państwa); ale jakiś ośrodek, nadający, mniej lub więcej sprawnie, kierunek działalności społecznej, jest dla każdego społeczeństwa istotny. Wynika stąd, że władza jest w zasadzie czymś naturalnym, opartym na prawie naturalnym, a więc ostatecznie na myśli Boga; w tym sensie tomizm tłumaczy twierdzenie „władza od Boga pochodzi". Natomiast sposób ustanowienia władzy nie jest przepisany przez naturę ludzką. Nie ma też w nautrze ludzkiej niczego, co by nakazywało według tomizmu, uważać np. ustrój parlamentarny, a nie autokratyczny, za najlepszą formę ustroju. Tomizm uczy, że nie ma pod tym względem niezawodnej recepty.

VII. WSKAZÓWKI DYDAKTYCZNE I BIBLIOGRAFICZNE

Rozpoczynając studium tomizmu przestrzec należy: (1) przed podręcznikami, (2) przed czytaniem tekstu św. Tomasza bez komentarza.

Podręczników istnieje mnóstwo, ale autorowi niniejszych wskazówek nie jest znany ani jeden, który by spełniał zadanie wprowadzenia nowoczesnego świeckiego czytelnika; tekst św. Tomasza bez komentarza okaże się zazwyczaj najzupełniej niezrozumiały (tym bardziej, jeśli nim będzie przekład) i zrazi czytelnika. Zarówno istniejące podręczniki, jak i tekst bez komentarza mogą dać początkującemu całkiem opaczny obraz tomizmu.

Następująca metoda dała w praktyce dobre wyniki: (1) Tworzyć małe zespoły (kółka tomistyczne). (2) Wziąć za podstawę jakiś skrót tomizmu, np. niniejsze ABC, albo jedną z prac wymienionnych poniżej w rozdziale „Wstęp; prace ogólne". (3) Jako komentarza do każdego rozdziału użyć jednej z prac obszerniejszych na dany temat. (4) Praca odbywa się tak, że wszyscy członkowie zespołu dokładnie czytają i przemyśliwują tekst podstawowy, podczas gdy jeden z nich (kolejno) przygotowuje pogłębiony

referat danego punktu. (5) W zasadzie nie należy dyskutować więcej niż jeden punkt na jednym zebraniu.

Słowo wypada powiedzieć o postawie studiującego ten przedmiot i o duchu, w którym studium odbywać się powinno. Profesorowie historii filozofii zwykli uczyć, że nie podobna żadnego myśliciela naprawdę zrozumieć, jeśli się nie podchodzi do niego z sympatią i z założeniem, że jego myśli są trafne. Otóż postawa taka jest tym bardziej wymagana od katolika studiującego św. Tomasza. Podejście w złym tego słowa znaczeniu „krytyczne", byłoby tutaj całkowitym nieporozumieniem: czytelnik pamiętać powinien, że ma do czynienia z jednym z największych umysłów, jakie ludzkość wydała, więcej nawet, że św. Tomasz dlatego takie stanowisko zajmuje w Kościele, że przez niego „coś większego niż Tomasz sam przemawia". Początkujący tomista dobrze więc uczyni, jeśli przede wszystkim postara się o zrozumienie św. Tomasza-człowieka (posłużyć tutaj może, poza literaturą podaną poniżej w dziale „Wstęp", także piękne dziełko G. K. Chestertona: Św. Tomasz z Akwinu) — a następnie, gdy w razie napotkania na trudności, nie tomizm, ale samego siebie, swoje niezrozumienie, winić będzie. Aby św. Tomasza zrozumieć, trzeba, dopóki się nie weszło głęboko w jego myśl, zachować postawę ucznia; a że ta postawa nie zniknie po zdobyciu zrozumienia, o tym można na podstawie wielowiekowej praktyki zapewnić.

Byłoby jednak źle, gdyby początkujący tomista rozumiał tę wskazówkę w tym sensie, że uczyłby się na pamięć zdań, wyczytanych w tekstach, chociaż ich nie rozumie albo nie rozumie ich racji. Taka postawa jest tomisty niegodna. Tomista, nawet początkujący, zadawać sobie powinien wobec każdego tekstu dwa pytania: 1) co to znaczy? 2) dlaczego tak jest? Dyskusja obracać się winna około tych dwóch pytań i nie należy kapitulować tak długo, dopóki się nie znalazło na nie odpowiedzi. Dopiero gdy zbiorowy wysiłek zespołu nie przyniósł pożądanego wyniku, wypada prosić o wyjaśnienie znawców. Ale wtedy trzeba o nie prosić — zwracając się do znajomego tomisty, pisząc do redakcji katolickiego czasopisma itp.

Cała praca powyższa ma za cel umożliwienie początkującemu czytania tekstu św. Tomasza w oryginale, albo w dobrym tłumaczeniu. Kto to zdobył, ten odkrył tym samym olbrzymią dziedzinę, z której czerpać będzie w ciągu całego życia w codziennej lekturze radość i siłę duchową. Trzeba należeć do tych, którzy tego zaznali, aby zrozumieć, czym to jest i jak trud, konieczny do otwarcia tomizmu przed nami, stokrotnie się opłaca.

BIBLIOGRAFIA: Bocheński I. M. OP.: Europaeische Philosophie der Gegenwart. Bern 1947 (elem.) — * Mandonnet, P. OP, et Destrez, J.: Bibliographie thomiste, Le Saulchoir 1925 (ponad 11 tys. pozycji). —

* Bourke, V. J.: Thomistic Bibliography 1920—1940, St. Louis 1944. — W druku znajdują się dwa (jedyne w swoim rodzaju) przewodniki bibliograficzne: Wyser, P., OP.: Thomas von Aquin i Der Thomismus, oba w Bibliographische Einf. in das Studium der Philos, hrsg. I. M. Bocheński Bern A. Francke.

Wstęp, Prace ogólne: Kowalski, K. (biskup): Św. Tomasz z Akwinu a czasy obecne, Poznań 1935. — Woroniecki, J., OP.: Katolickość tomizmu, Warszawa 1938, — Maritain, J.: Le Docteur Angélique, Paris, 1930. — Grabmann, M.; Der hl. Thomas von Aquin. — Sertillanges, A. D. OP.: St. Thomas d'Aquin, Paris 1910. — Gilson, E.: Le thomisme, Paris, 1948. Grabmann, M.: Wstęp do sumy teologicznej św. Tomasza z Akwinu (przekł. ks. A. Żychliński), Lwów 1935. — Chojnacki, P.: Filozofia tomistyczna i neotomistyczna, Poznań 1947. — D'Arcy, M. C., SJ.: Thomas Aquinas, London 1930.

Tekst sumy teologicznej: Krytyczny tekst w wydaniu Leonina, Roma 188 bnn, wydanie podręczne (manuale). Torino 1948. Istnieje ponad 10 różnych, na ogół dobrych wydań na rynku. — Czytać należy tekst Sumy zawsze z komentarzem, najlepsze wydanie angielskie: Farrel, W., OP.: A companion to the Summa, New York 1941 nn (4 tomy). Wydanie nakładem La Revue des Jeunes, Paris 1925 nn. (dotąd 46 tomów), zawiera dobry przekład i komentarz francuski. Wydanie nakł. Cath. Akademikerverlag (Ueb. durch die Dominikaner u. Benediktiner Deutschlands u. Oesterreichs) Salzburg 1934 nn. (dotąd 13 tomów) podobny przekład i (obszerniejszy, na ogół lepszy) komentarz niemiecki. — Polskiego przekładu nie ma.

Realizm: Maritain, J. Introduction générale à la Philosophie, Paris, 1920. — * Maritain, J.: Theonas, Paris 1921. — Gilson, E.: Le réalisme méthodique, Paris 1938. — Chojnacki, P. Wstęp do filozofii i zarys ontologii, Opole 1949 (patrz także poniżej: Pluralizm).

Pluralizm: Świeżawski, St.: Byt, Lublin 1948. — Wais, K. Ontologia, Lwów 1926. — Maritain, J.: Sept leçons sur l'être, Paris 1934. — * Manser, G. M., OP: Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1949 (najlepsza praca) — *Maritain, J,. Les degrés du savoir, Paris 1932. — * Gilson, E.: L'être et l'essence, Paris 1948.

Teizm: * Garrigou-Lagrange, R., OP.: Dieu, Paris 1923 (wiele wydań). * Mascall, E, L.: He who is, London 1943 (najlepsza praca, autor nie jest katolikiem).

Hylemorfizm: * Wais, K.: Kosmologia szczegółowa (2 tomy), Poznań 1931-32. — * Pastuszka, J.: Psychologia ogólna (2 tomy), Lublin 1947. — * Brennan, R, E.: General Psychology, New York 1937. — Barbado, Introduction à la psychologie experimentale, Paris 1931.

Etyka: * Woroniecki, J. OP.: Katolicka etyka wychowawcza, Kraków 1948 (3 tomy, najlepsza praca).

Personalizm: Międz. Unia Badań społecznych: Kodeks społeczny, Lublin 1934. — Maritain, J.: Les droit de l'homme et la loi naturelle, Paris 1945. — Maritain, J.: Du régime temporel et de la liberté, Paris 1933. — Maritain, J.: La personne et le bien commun, Paris 1947.

TREŚĆ ZESZYTU:

IN HOC
SIGNO
VINCES